Die Kulturaufgaben der Reformation

Einleitung in eine Lutherbiographie

von

Arnold E. Berger

Zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage

Berlin
Ernst Hofmann & Co.
1908

CB353
.Be45
1908

Die in der Weltchronik
Als groß verzeichnet steh'n und mächtig wirkten,
Sie haben ihr Jahrhundert wohl begriffen,
Doch die Ideen nimmer selbst gezeugt.
Nicht auf den Hahnenschrei fängt's an zu tagen,
Sondern der Hahn kräht darum, weil es tagt.

Madách, Die Tragödie des Menschen.

(Aus dem Ungarischen übersetzt von Julius Lechner von der Lech. Leipzig 1888. S. 81.)

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
THE LIBRARY

Nachdruck verboten. Übersetzungsrecht vorbehalten.

Vorbemerkung zur ersten Auflage.

Die vorliegende Schrift ist nicht als eine selbständige Arbeit entworfen worden, aber sie kann gleichwohl als eine solche betrachtet werden, wofern man nur dem einschränkenden Zusatz auf ihrem Titel Beachtung schenkt, welcher die Eigentümlichkeit ihrer Anlage rechtfertigt. Die Schrift war ursprünglich als das „erste Buch" meiner gleichzeitig in demselben Verlage erscheinenden Lutherbiographie gedacht und trug die Überschrift „Die Erbschaft des sechzehnten Jahrhunderts". Da sie indessen, auf ihren Umfang wie auf ihre Darstellungsweise angesehen, aus dem Rahmen der biographischen Sammlung, in der sie Platz finden sollte, allzu augenfällig heraustrat, haben die Herren Herausgeber und Verleger der „Geisteshelden" oder „Führenden Geister" sich mit dem Verfasser dahin verständigt, sie als eine gesonderte Monographie der eigentlichen biographischen Darstellung voraufgehen zu lassen. Dadurch wurde eine neue Fassung des Titels erforderlich; und diese kurze Aufklärung des Sachverhaltes möchte lediglich etwaigen unzutreffenden Erwartungen begegnen, zu denen die gewählte Aufschrift möglicherweise Anlaß geben könnte. Als Einleitung zu einem kulturgeschichtlichen Lebensbilde Luthers wünscht der Verfasser seine Arbeit aufgefaßt zu sehen; nachdem ihr die Fügung der Umstände nunmehr eine selbständige Existenz zugebilligt hat, wird er darum bitten müssen, daß auch die Nachsicht der Leser sie als solche gelten lasse und nichts anderes von ihr verlange, als sie unter den bezeichneten Voraussetzungen geben kann.

Bonn, im Oktober 1894.

6458

Zur zweiten Auflage.

Inzwischen hat sich dieses Buch einen stattlichen Leserkreis erworben und wird noch immer lebhaft begehrt. Da das Werk, dessen Einleitung es bilden soll, noch nicht zum Abschluß gelangt ist, verbot sich eine tiefer greifende Umarbeitung für die neue Auflage von selbst. Im einzelnen wurden nicht nur mancherlei sachliche Änderungen vorgenommen, sondern namentlich auch schwerfällige Satzbildungen vereinfacht, das Übermaß der Fremdwörter wurde eingeschränkt und am Ausdruck vielfach zu bessern gesucht. Da aber das Buch auch künftig für sich allein bestehen muß, wurden ihm die in Aussicht gestellten Anmerkungen und literarischen Nachweise sowie das alphabetische Register, die nach der ursprünglichen Absicht erst dem fertigen Werke nachfolgen sollten, diesmal gleich beigefügt. Daher die starke Vermehrung des Umfangs gegenüber der ersten Auflage, die sich zum andern Teile aus der weitläufigeren und gefälligeren Druckeinrichtung erklärt, wofür der Verfasser bei diesem Anlaß der Verlagsbuchhandlung ebenso seinen aufrichtigen Dank bezeugen möchte, wie für alles ihm und seiner Arbeit bisher von ihr erwiesene Entgegenkommen.

Um oftmals geäußerten Wünschen zu entsprechen, wurden die literarischen Nachweise so angelegt, daß das Buch auch zur Einführung in das Studium der mittelalterlichen Kulturgeschichte benutzt werden kann, wozu es durch die Menge der in ihm verarbeiteten oder doch berührten Tatsachen nicht ungeeignet sein dürfte, wenn es auch seiner eigentümlichen Bestimmung nach die Entwicklungslinien der geistigen Kultur natürlich viel stärker, als die der materiellen betonen mußte. Sollten die gegebenen Nachweise aber Suchenden auf den Weg helfen, um Tatsachen und Ge-

dankengängen, die in meiner Darstellung nur gestreift werden konnten, selbständig nachzugehen, so mußten sie auch solche Hilfsmittel namhaft machen, die mir bei der Abfassung des Buches selbst noch nicht vorgelegen hatten; auch mußten die neueren literarischen Erscheinungen schon deshalb bevorzugt werden, weil in ihnen auf die älteren in der Regel Bezug genommen ist, wodurch deren Aufzählung vielfach entbehrlich wurde. Daß bei einer derartigen Masse von Nachweisen Lücken und Irrungen unvermeidlich sind, bedarf für den Kundigen keiner Versicherung. Sollten diesem Buche noch weitere Auflagen beschieden sein, so wird es auch solcher Unvollkommenheiten immer besser Herr werden können.

Als ich vor mehr als fünfzehn Jahren meine kulturgeschichtliche Darstellung Luthers in Angriff nahm, ahnte ich nicht, daß ihr Abschluß so weit hinausrücken würde, wie es zu meinem großen Bedauern geschehen ist. Ist doch dadurch leider die irrige Meinung erregt und sogar öffentlich ausgesprochen worden (z. B. bei H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906, S. 22), als hätte ich auf die Vollendung der Arbeit überhaupt verzichtet, obwohl man ihr immerhin hätte anmerken dürfen, daß sie mit zu viel innerlichem Anteil unternommen worden war, um von ihrem Verfasser leichtherzig im Stich gelassen zu werden. Gern gestehe ich zu, daß die Besorgnis, hinter meinen eigenen Versprechungen zurückbleiben und die weit ausgreifende Fassung meiner Aufgabe bescheidener abstecken zu müssen, mich zeitweilig entmutigt und von der in so ganz entgegengesetzter Stimmung begonnenen Arbeit wieder entfernt hat. Derartige Erfahrungen sind auch andern nicht erspart geblieben, selbst solchen, mit denen der Verfasser sich im übrigen nicht zu vergleichen wagt; sie beweisen nur, daß es auch in der Wissenschaft

Aufgaben gibt, die man nicht ohne weiteres sich vornehmen und Stück um Stück zu Ende bringen kann, sondern bei denen die Stunde der innerlichen Reife geduldig abgewartet werden muß. Aber eben darum darf ich zu meiner Entlastung auch noch dies anführen, daß ich, seit ich die ersten Bände dieses Unternehmens hinaussandte, viermal meinen amtlichen Wirkungskreis habe wechseln müssen und dadurch in Arbeitsrichtungen und Verpflichtungen hineingezogen wurde, die mit dem Gegenstand dieses Buches nur zu oft in sehr entfernter oder gar keiner Beziehung standen und es mir unmöglich machten, mit gesammelter Kraft ihm treu zu bleiben; mit halber Kraft aber dürfen Aufgaben solcher Art erst recht nicht betrieben werden. Bei alledem ist mir der gewaltige Stoff, um den es sich hier handelt, niemals innerlich fremd geworden; und gedenke ich der lebhaften Meinungskämpfe, die gerade in den letzten Jahren wieder um ihn entbrannt sind, so möchte ich mich beinahe freuen, daß der wichtigste Teil meines Lutherbuches noch nicht zu Ende geschrieben wurde, daß ich vielmehr zu allen erst neuerdings aufgeworfenen, zum Teil tiefgreifenden Fragestellungen noch in dem Zusammenhang meiner kulturgeschichtlichen Darstellung werde Stellung nehmen können. Deren Schlußband kann ich nunmehr, wofern nicht alle Berechnungen trügen, für das Jahr 1909 in sichere Aussicht stellen. Möchte ihm die Anerkennung der Kundigen und die Gunst der Leser in gleichem Maße beschieden sein, wie sie den bisher erschienenen Bänden zur herzlichen Freude ihres Verfassers dauernd zugewandt blieb.

Darmstadt, im Oktober 1907.

Arnold E. Berger.

Inhalt.

Einleitung.

Die Aufgabe. S. 1.

Die Mittleraufgabe des Genies 1—5. Luthers Mittlerſtellung in ihrem Weſen, ihren Aufgaben, ihrer geſchichtlichen Notwendigkeit 5—15. Grundlinien der mittelalterlichen Weltbetrachtung 15—34. Der leitende Gedanke der mittelalterlichen Kultur und die Mittel ſeiner Verwirklichung 34—38. Überwindung der mittelalterlichen Kulturideale durch vier Entwicklungsreihen: Nationalbewußtſein, Laienkultur, individualiſtiſche Weltanſchauung, Laienreligion. Die Reformation als Kulturkampf 39—41.

Erſtes Kapitel.

Die Ausbildung des Nationalbewußtſeins. S. 42.

Warum in Deutſchland ſich kein Nationalbewußtſein entwickeln konnte 42—50. Langſames Wachstum des Nationalgefühls ſeit dem 13. Jahrhundert, der nationalſtaatliche und der landeskirchliche Gedanke im Auslande und in Deutſchland 50—54. Einſetzen der nationalen und landeskirchlichen Reformbewegungen in Deutſchland 55—60. Urſachen ihrer Scheiterung 60f. Das Nationalgefühl, keiner poſitiven politiſchen Schöpfung fähig, wirft ſich auf das kirchliche Gebiet, ſeine treibende Kraft der Haß gegen Rom 61f. Steigt aus den ariſtokratiſchen Kreiſen in die untern Stände hinab, Weisſagungen großer geſellſchaftlicher Kataſtrophen 63f. Luther deshalb als Volksbefreier und ſozialer Revolutionär begrüßt 64. Luthers Stellungnahme, weitere Schickſale

des Nationalgedankens 65f. Die Kirchenspaltung nimmt den nationalen Gedanken zu Hilfe, aber ihre Voraussetzungen greifen weiter: Auseinandersetzung der mittelalterlich-kirchlichen und der national-weltlichen Laienkultur in einem religiösen Medium 66f.

Zweites Kapitel.

Der Sieg der Laienkultur. S. 68.

Die Herrschaft der kirchlichen Kultur ermöglicht durch den lehensstaatlichen Organismus 68f. Durchbrechung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, des Feudalismus und der Naturalwirtschaft durch die städtische Kultur und das Emporkommen der Geldwirtschaft im Zeitalter der Kreuzzüge; die neuen Stimmungen, Strebungen, Zweck- und Wertanschauungen der geldwirtschaftlichen Kultur 71—87. Wirtschaftliche Voraussetzungen der Renaissancebildung, Überwindung der hierarchisch-asketischen Weltanschauung durch eine realistische Bildung laienhaften Charakters 87—98. Widersprüche und Zwiespältigkeiten dieser Kultur, Luther als ihr religiös-sittlicher Höhepunkt und ihr Vollender 99ff. Schicksale des Bauernstandes, sein soziales Aufstreben im Zusammenhange mit den individualistischen Stimmungen des geldwirtschaftlichen Zeitalters 101—105.

Drittes Kapitel.

Der Durchbruch des Individualismus. S. 106.

Die „Rückkehr zum Zeichen" als Grundzug der Renaissancebildung; ihr neues Menschenideal und seine Voraussetzungen. Wissenschaftliche Renaissance: Empirismus und Realismus, Anknüpfung an das klassische Altertum. Religiöse Renaissance: Biblizismus, Patristik, apostolisches Kirchentum. Deutschlands Rolle in diesem internationalen Prozeß 106—113.

I. Die Zersetzung der mittelalterlichen Wissenschaft. S. 113.

Entstehung der mittelalterlichen Wissenschaft und Verhältnis der Kirche zu ihr 113—120. Voraussetzungen, Aufgaben und

Ziele der Scholastik 120—125. Die Unlösbarkeit ihrer Aufgabe 125—127. Ihre Zersetzung durch die Mächte der Vernunft, des Willens, der Erfahrung und durch die Stimmungen der Laienkultur 128—133. Durchbruch der Mystik als Reaktion der psychologischen Erfahrungsbedürfnisse gegen den Intellektualismus der Scholastik 133—140. Das Prinzip der Erfahrungswissenschaften, entwickelt mit Hilfe der griechisch-arabischen Aufklärung, Hindernisse seiner Durchführung und erste Erfolge 140—154. Endergebnis der Scholastik, Wendung zum Humanismus 154 f.

II. Der humanistische Individualismus. S. 156.

Kulturgeschichtliche Bedeutung des Humanismus 156 f. Seine Vorgeschichte im Mittelalter, die klassische Altertumswissenschaft und die Kirche 157—170. Seine Entstehungsbedingungen und Ziele 170—173. Seine Stellung zur Kirche 173—180. Gegensätze des deutschen und des italienischen Humanismus 180—186. Die Reformationsideale des Erasmus und ihre kosmopolitischen Ziele 187—193. Ihr doktrinärer Charakter und ihre Verkennung des Zeitgeistes 193—197. Humanismus und Reformation 197—201.

Viertes Kapitel.

Das religiöse Leben des Mittelalters. S. 202.

Das Christentum als mittelalterliches Kulturproblem und die Reformation als dessen erster selbständiger Lösungsversuch 202—207.

I. Kirche und Mönchtum. S. 207.

Übernahme der römischen Kirche als überlegener Kulturmacht 207—209. Kirche und Mönchtum als die Grundmächte der mittelalterlichen Religiosität 209—213. Beide im Urchristentum nicht begründet, sondern Teilerscheinungen des Verschmelzungsprozesses von Christentum und griechisch-römischer Weltkultur

213—219. Deutſchlands Stellung in dem Aneignungsverlauf des kirchlichen Chriſtentums 219f.

II. Auguſtin. S. 220.

Individualiſtiſcher Charakter des Auguſtinismus; hat den Romanismus nicht überwunden, aber in ihm als Ferment gewirkt 220—226. Seine Bedeutung für die Renaiſſance des Paulinismus 226f. Fortleben des Auguſtinismus in der mittelalterlichen Kirche 227—229.

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Chriſtentums. S. 230.

Kirche, Mönchtum und Auguſtinismus im Mittelalter 230.

A. Die ziviliſatoriſch-miſſionierende Epoche. S. 231.

Die Kirche als Kulturmacht und Erziehungsanſtalt 231—236. Erzieheriſche Bedeutung des Mönchtums 236—239. Verknüpfung der fränkiſchen Kirche mit der moraliſch-religiöſen Autorität Roms 239f. Karl der Große und Bonifatius 240f. Fortſchritte der Askeſe 242f. Erſte Verſuche eines religiöſen Verſtändniſſes des Chriſtentums, ſeine Schwierigkeiten und Schranken 244—250. Getrennte Entwicklung des Dogmas und der Frömmigkeit 250f. Wachſende Vertiefung der religiöſen Ideen, Aſketik und Wundergläubigkeit, magiſche Religioſität 252f. Druck der religiöſen Ideen auf die Klöſter: die lothringiſche Kloſterreform und ihre Überholung durch die kluniazenſiſche 255f. Wendung der Kirche von ihren religiös-ſittlichen und ziviliſatoriſchen Erziehungsaufgaben zu der juriſtiſch-politiſchen Ideenerbſchaft des Romanismus 256f.

B. Die politiſch-hierarchiſche Epoche. S. 258.

Die Kirche nicht bloß eine religiöſe, ſondern auch eine politiſch-ſoziale Macht, ihre Einfügung in die germaniſche Staatsverfaſſung und die Gefahren dieſer Einfügung 258—261. Die Weltherrſchaftsdoktrin der Kirche und die vier Stufen zu ihrer

Verwirklichung 261—266. Die verderblichen Wirkungen des politisch-hierarchischen Kirchentums auf das sittlich-religiöse Leben und ihre Beurteilung durch die Zeitgenossen 266—278. Anklagen gegen die entartete Kirche und Versuche zur Heilung ihrer Mißstände 278—282. Reaktion der Laienreligion, zunächst in den Kreisen der Aristokratie. Wendung zur demokratischen Religiosität 283—285.

C. Die christlich soziale Epoche. S. 286.

Der religiöse Massengeist des ausgehenden Mittelalters 286—296. Die Sektenbildungen als Werkzeuge der Laienreligion, Verknüpfung der religiösen mit der sozialen Frage unter dem Zeichen des apostolischen Armutideals 296—311. Die Kirche reagiert mit den Bettelorden; deren Bedeutung und die Ursachen ihres Verfalls 311—316. Der christliche Sozialismus und die hussitische Revolution 317—326. Wirkungen des hussitischen Geistes auf Deutschland, „Kaiser Sigmunds Reformation" 327 f. Revolutionsaufstände im 15. Jahrhundert, der Pfeifer von Niklashausen 328—334. Abwendungsversuche und Forderungen der sozialen Revolution 334 f.

Schlußbetrachtungen. S. 336.

Die Kulturprobleme des ausgehenden Mittelalters, demokratischer Zeitgeist 336—339. Luthers Reformation als Kulturwendepunkt 339—341. Typische Bedeutung von Luthers Jugendgeschichte 342. Seine norddeutschen, insbesondere thüringischen Kulturvoraussetzungen 343—360.

Anmerkungen und literarische Nachweise. S. 361.

Namen- und Sachverzeichnis. S. 464

Berichtigungen und Nachträge. S. 482.

Einleitung. Die Aufgabe

Was ein guter Mensch erreichen kann,
Ist nicht im engen Raum des Daseins zu erreichen.
Drum lebt er auch nach seinem Tode fort
Und ist so wirksam, als er lebte.

Goethe.

Dem Genie gehört das Amt des großen Mittlers. Wo entscheidende Wandlungen der Welterkenntnis durch Menschenalter langsam sich vorbereiten, wo neue Ideale, dem Bewußtsein noch verborgen und doch schon erregende Mächte der Seele, sehnlich nach Erlösung ringen, da wecken sie einzelne gewaltige Menschen auf, die die geistige Energie ihres Zeitalters gleichsam in einem Brennpunkt sammeln und die ganze Wucht des Konfliktes, um den es sich handelt, vorbildlich in sich durchleben und auskämpfen. Wie viele solcher genialen Mittler sind zugrunde gegangen unter der Last dieser ungeheueren Aufgabe, den feindlichen Zusammenstoß einer alten und einer neuen Weltanschauung im eigenen Busen auszutragen! Jede neue Weltanschauung fordert ihre Opfer, und das Königsdiadem des Genies ist zugleich eine Dornenkrone. Aber was es geleistet, wird zum Paradigma, und aus seinem schmerzlichen Ringen springt die erlösende Zauberformel hervor, die den Nachkommenden ein Geheimnis der Geschichte aufschließt und neue Bahnen, neue Ziele finden lehrt. Dann strömt die

Schar der kleineren Geister geschäftig heran, das Kapital der Genies in Fluß zu bringen und fruchtbar zu machen; durch tausende arbeitsamer Hände rollt es hindurch, es mehrt sich beständig und wird ausgemünzt in zahllosen Prägungen, bis es zum Gemeingut einer ganzen Nation, der gebildeten Welt geworden ist. Wenn diese Erfahrung schon den altklugen Gemeinplatz einer banausischen Geschichtsbetrachtung Lügen straft, daß wir's heute auch ohne die Genies herrlich weit gebracht hätten und sie aus der allgemeinen Entwicklungsreihe uns getrost hinwegdenken dürften, so widerlegt ihn noch schlagender die weitere Beobachtung, daß ganze Zeitalter durch das gewaltige geistige Übergewicht genialer Persönlichkeiten in Bahnen gedrängt wurden, die sie ohne solche lenkenden Individualkräfte nicht betreten hätten, ja die sich nicht einmal durchaus als heilsame, geschweige denn als ausschließlich notwendige und folgerichtige erweisen lassen. Das Genie versteht das Sehnen und Träumen seines Zeitalters am tiefsten, es weist ihm die Pfade und löst ihm die Zunge, es hebt ihm seine Ideale heraus aus dem gärenden Dunkel ungewisser Ahnungen und richtet sie auf in beglückender Greiflichkeit: darin beruht das Geheimnis seiner massenbezwingenden Wirkungen. Aber Genies mit universalem Gesichtskreis sind seltene Geschenke, zahlreicher und durchgreifender jene, die an einem Punkte gewaltig einsetzen, von hier aus die tiefsten Bedürfnisse ihrer Zeit erfassen und, mitreißend in überzeugender Naturkraft, einem Lustrum, einem Menschenalter, einem Jahrhundert ihre Einseitigkeit aufprägen können. Dann bedarf es der Arbeit vieler Generationen, das verschobene Gleichgewicht der Bildungsmächte wiederzugewinnen, das, was der persönlichen Komplikation des Genies gehört, von dem verbleibenden Geisteserbe scheiden zu lernen und dieses mit

den Forderungen einer neuen Zeit in fruchtbaren Einklang zu ſtellen.

Einen deutſchen Geiſteskämpfer von ſolcher Art möchten die folgenden Blätter hinſtellen in lebendiger, wirkender Geſtalt: unſer religiöſes Genie, Martin Luther. Nicht eine biographiſche Erzählung iſt beabſichtigt, ſondern ein kulturgeſchichtliches Lebensbild. Wer vermöchte die ungeheueren Wirkungen dieſes Mannes zu begreifen ohne eine Anſchauung von der Pſychologie ſeines Zeitalters, von den Problemen, die es bewegten, von den Erwartungen, die es ihm entgegentrug, die auf ihn eindrangen und ihn emporhoben; wer Luthers erſchütterndes Seelenringen ohne das Nachempfinden des gewaltigen Kampfes zweier Weltanſchauungen, die auf Leben und Tod in ihm zuſammenſtießen; wer die immer ſtarrer und eigenſinniger werdende Haltung des Reformators ohne eine Prüfung der Zeitverhältniſſe und Lebenszuſtände, welche über ihn Macht gewannen und ihn in die Schranken ſeiner zeitlichen Bedingtheit zurückdrängten, über die er, hingenommen von dem Sturmdrang des revolutionär geſtimmten Jahrhunderts, in den Frühlingstagen ſeines Wirkens ſo völlig hinausgewachſen ſchien! Wir verſuchen ſein Bild aufzufangen im Spiegel der Geſellſchaft, der Literatur, der Wiſſenſchaft und der Kunſt, des politiſchen, des rechtlichen, des wirtſchaftlichen und des religiöſen Lebens; im 16. Jahrhundert begegnen wir an allen Enden ſeinen Spuren, er ſcheint die alles überherrſchende Geſtalt, an der niemand vorüber kann: mag man ihn verehren oder ſich an ihm ärgern, jedenfalls ſchweigen läßt ſich nicht von ihm, ſein Name drängt ſich auf jede Lippe, und in den abliegendſten Erörterungen begegnen uns oft ganz unvermutet Beziehungen auf ihn. Und wie viel von der geiſtigen Artung der Folgezeit liegt in

Luther ſchon vorgebildet, im guten wie im ſchlimmen! Eine große Perſönlichkeit vermag ihren Zauber über Jahrhunderte zu bewähren, wenn das, was ſie gewirkt und gelehrt, wirklich aus den tiefſten Wurzeln ihres Weſens, aus dem Urquell inneren Eigenlebens naturgewaltig hervorgetrieben ward. So war es bei ihm, und immer wieder ſind Geiſter aufgetreten, die aus dem nie verſiegenden Jungbrunnen ſeiner mächtigſten Schriften ſich evangeliſche Frömmigkeit, Stärkung zu ſittlicher Großtat, Schöpfergefühl und Weltverbeſſerungsfreude getrunken haben! Wieviel hat nicht Luther bis heute mit ſeinem Namen decken müſſen! Man hat den jungen Luther gegen den alten und den alten gegen den jungen ausgeſpielt, man hat in ihn hineingeleſen und herausgeholt, was man zu verſchiedenen Zeiten je für das Notwendigſte hielt, von gar vielen Seiten hat man ihn ins Auge gefaßt, und der Standpunkt der Betrachtung hat nicht nur mit dem Fortſchritt der Zeiten, ſondern zuweilen bei einem und demſelben Beobachter ſich gründlich verändert, die mannigfaltigſten Strebungen und Meinungen haben ſich auf ihn berufen oder doch Verbindungslinien zu ihm geſucht. Dieſe Macht der Perſönlichkeit iſt noch heute ungebrochen, Luthers Geiſt wohnt noch mitten unter uns, und die folgenden Blätter wollen es verſuchen, ihn feſtzuhalten in dieſer lebenweckenden, überdauernden Kraft; ſie wollen aber auch die Schranken dieſer einzigen Natur mit voller Schärfe betonen und kein Hehl daraus machen, daß dieſe Schranken der Perſönlichkeit, gleichſam objektiviert in den Epigonen, zu hemmenden Schranken unſrer geiſtigen Kultur geworden ſind, die den herrlichen Beſitz des proteſtantiſchen Prinzips durch Blut und Tränen, durch Verarmung nach außen und nach innen lange Zeit allzu teuer hat bezahlen müſſen. Doch auch der Hiſtoriker,

wenn er ſeines Amtes nach allen Seiten gewaltet, mag einer verweilenden Betrachtung des Gegenwärtigen, ſofern er in ſeiner Aufgabe dazu Anlaß findet, ſchließlich gerne Raum gönnen.

Der nachwirkende Zauber einer Perſönlichkeit liegt ja nicht in ihrer Schranke, ſondern in der Kraft des Lebens, die von ihr ausgeht. Nicht an die Schranke mehr wollen wir Heutigen uns halten, nicht an das, was ſie „im engen Raum des Daſeins nicht erreichen" konnte, ſondern an das, was in ihren größten Offenbarungen an ſchöpfungskräftigen Keimen aufbehalten blieb; und ihr Geiſt, in uns lebendig, mag uns helfen, ſolcher Fülle würdig zu werden und das große Werk, das ſie begonnen, aber nach gewaltigen Anläufen nicht zur Vollendung zu führen vermochte, ſeiner genialen Konzeption im höchſten Sinne getreu bleibend zu Ende zu fördern.

Dieſen einzigen Geiſt aber in der Eigenart ſeiner geſchichtlichen Sendung zu erfaſſen, betreten wir nunmehr die Vorhalle ſeines Zeitalters, um das gewaltige Wehen, welches ihn ankündigt, alsbald deutlich kommen zu hören.

Luther war ein Säkularmenſch, inſofern er als die beherrſchende Geſtalt ſeines Jahrhunderts daſteht; nicht jedoch in dem andern Sinne, daß ſich das geiſtige Kapital ſeiner Zeit in ſeiner Perſönlichkeit etwa erſchöpfend zuſammengeſchloſſen, zur harmoniſchen Summe vereinigt hätte. Auch in Luther wirkte allerdings die geſammelte geſchichtliche Macht einer geiſtigen Entwicklung von mehr als drei Jahrhunderten; wenn ſich gleichwohl Zeitgenoſſen nennen ließen, die ihn in umfaſſender, wirklich ſäkularer Bildung beträchtlich überragten, ſo war es doch ſeine einzige Größe, daß er für das Suchen und Fragen, Begehren und Ringen, für das leidenſchaftliche Trachten der Beſten und den un-

ſteten Drang der Maſſen das erlöſende Wort fand, daß er nicht bloß die Krankheit ſeiner Zeit verſtand, ihre Symptome wehklagend oder mit Spott und Bitterkeit beſchrieb, um dann die längſt verbrauchten Heilmittel zu empfehlen, ſondern daß er die Offenbarung eines neuen Lebensideales brachte, einer ſelbſtändigen ſittlichen Urſprünglichkeit auf dem Grunde des Evangeliums, verkündigt mit der ganzen Inbrunſt eines Menſchen, der ſeine eigenſten inneren Erfahrungen erſchütternd offen legt, daß er ganz allein mit dem Inſtinkte des Genies den Punkt aufzeigte, von dem aus ſich die ſeit Jahrhunderten erſehnte Erneuerung des Lebens wirklich in Angriff nehmen ließ, um für die neuen Ideale auch neue Daſeinsformen zu erſchaffen.

Denn der Reformation kann unmöglich eine geſchichtliche Betrachtung völlig gerecht werden, welche ſich auf den religiöſen Geſichtspunkt einſchränkt, ohne die ganze Breite des geſellſchaftlichen Lebens am Ausgange des Mittelalters zum Hintergrunde zu nehmen und auf der ganzen Linie die Umwandlung aller Lebensgefühle nachzuweiſen, welche mit den äußeren Ordnungen des geſellſchaftlichen Daſeins und den mit ihnen herkömmlich verbundenen Ideenzuſammenhängen mehr und mehr in einen unerträglichen, die geſunde Einheit der perſönlichen Betätigung beſtändig durchkreuzenden Konflikt geraten war. Die religiöſe Entwicklung in der Betrachtung zu iſolieren iſt deshalb ganz unmöglich, weil nicht nur der eigentliche Schauplatz ihres Verlaufes, ſondern auch das Objekt, an dem ſie ſich durchweg orientierte, die Kirche war. Die Kirche aber war nicht nur eine religiöſe, ſondern noch mehr eine politiſche, ſoziale und wirtſchaftliche Kulturmacht, alſo mit allen Teilen des geſellſchaftlichen Organismus, mit allen Äußerungen des Lebens durch ideelle und vor allem durch reelle, dingliche Beziehungen tauſend-

fach verknüpft, eine Kulturmacht von solcher Einheitlichkeit und Geschlossenheit, daß alle Strebungen, die nicht aus ihrem Schoße entsprangen oder mit ihr in Widerspruch traten, vereinzelt bleiben mußten, des Zusammenhanges und der dauernden Stützpunkte entbehrend, somit der Kirche gegenüber ohnmächtig, leicht von ihr überwältigt und aufgesogen. Aber diese einheitliche Kulturmacht, welche in der Kirche sich verkörperte, war anderseits auch ein Organismus, der bei aller Entwicklungsfähigkeit im einzelnen doch als Ganzes, seiner wesentlichen Artung nach, als eine fertige Größe dastand, nicht etwa als das Produkt eines spontanen Wachstums hervorgegangen aus dem selbeignen Grunde mittelalterlichen Lebens, den er doch nach allen Seiten überherrschte, sondern aus der Sphäre einer fremden Kultur auf ihn überpflanzt. Als die Universalherrschaft des altrömischen Reiches war dieser kirchliche Organismus durchdrungen und bestimmt von den Idealen und Stimmungen, den Zweck- und Wertanschauungen der antiken Gesellschaft und eben darum von so überwältigender geschichtlicher Mächtigkeit, daß die mittelalterliche Menschheit sich auf die bloße Aneignung dieser fertigen Kultur verwiesen sah, infolgedessen den gesunden, sicheren Gang der eignen, national und instinktiv-natürlich bedingten Lebensentwicklung einbüßte und eine der wichtigsten Aufgaben einer solchen darüber versäumte: einen einheitlichen Vorstellungszusammenhang zu schaffen, der, abstrahiert von den eigentümlichen Tatsachen des jeweiligen nationalen Kulturlebens, das Verhältnis des Menschen zur unsichtbaren Welt, zur menschlichen Gemeinschaft und zu sich selbst, seine sittlichen Ziele und Pflichten, seine diesseitigen Aufgaben und jenseitigen Hoffnungen in gemeinverständlichen Symbolen und Gedankenreihen hätte ausdrücken müssen, welche geeignet waren, das All-

tägliche durch höhere geiſtige Beziehungen zu verklären und für die Beurteilung des ſittlichen Handelns die der jedesmaligen Zeitlage entſprechenden Maßſtäbe zu bilden. Jene Symbole und Ideen, dieſe ſittlichen Maßſtäbe, ohne die das Gemeinſchaftsleben ſchlechterdings nicht auskommt, hat nun die mittelalterliche Geſellſchaft, von einigen raſch verkümmerten Anſätzen abgeſehen, nicht aus eigenen Mitteln geſchaffen, ſondern einfach aus dem geiſtigen Erbe der römiſchen Geſellſchaft übernommen, hiermit jedoch der Entfaltung des eigenen, natürlichen Lebens Feſſeln aufgelegt, die mit dem allmählichen Fortſchreiten zu größerer geiſtiger Freiheit als immer ſchmerzhafter laſtende empfunden werden mußten, gleichwohl aber, auch als die Natur und die eingeborene Volksart ihre eigenen Rechte ſehr dringlich geltend zu machen und ihre eigenen Ideale zu formen begannen, nicht abgeworfen werden konnten, ohne zugleich die Kirche umzuſtürzen, die jene fremde Kultur einſt gebracht hatte, mit dieſer untrennlich verwachſen war und deren ehrwürdige Normen als die unerſchütterlichen Machttitel ihres Daſeins mit allen Mitteln behauptete. Dieſer unnatürliche Zuſtand eines immer unverſöhnlicher werdenden Gegenſatzes zwiſchen den ideellen und ſittlichen Anforderungen der herrſchenden Religion, Philoſophie, Moral und den praktiſchen Idealen, ſittlichen Werten und Zielen des natürlichen Weltlebens hat das eigentümliche Gepräge der mittelalterlichen Geſellſchaft beſtimmt, die ſeltſamen Utopien und Zwieſpältigkeiten, das Sprunghafte und romantiſch Phantaſtiſche ihrer geiſtigen Arbeit verſchuldet, ihre halb großartigen, halb wunderlichen Verſuche, das Unmögliche möglich zu machen, das Unvereinbare zu vereinigen, ihr merkwürdiges Auf und Nieder von höchſter Selbſtbehauptung zu tiefſter Selbſtverleugnung, von leidenſchaftlichem Genuß zu ingrimmiger

Selbſtpeinigung, von gläubigſter Andacht und opferwilligſter Hingabe zu allen Stimmungen der Frivolität und des Nihilismus. Zuletzt war die Geſellſchaft bis in ihre unterſten Schichten wie von einer heilloſen Krankheit ergriffen, welche hie und da ſchon zu fiebernden Ausbrüchen einer ungeduldigen Verzweiflung führte, zu keiner Zeit aber härter und grauſamer empfunden wurde, als in jenem 15. Jahrhundert, welches ein neues Perſönlichkeitsideal, das der untrennbaren Einheit und unendlichen Bildungsfähigkeit aller ſinnlichen und geiſtigen Kräfte, entdeckt hatte und nun doch in dieſer Sehnſucht nach der ſchönen Einheit des Individuums dem furchtbaren Schnitt nicht auszuweichen vermochte, mit dem die kirchliche Weltanſchauung den ſinnlichen Menſchen von ſeiner ſpirituellen Hälfte trennte, das Göttliche von dem Natürlichen, die überſinnlichen Gedanken und Zielbeſtimmungen von den Trieben und Fähigkeiten der ſündigen Kreatur.

Wie dieſer unſelige Zwieſpalt zweier gewiſſermaßen widernatürlich zuſammengeſchweißten Kulturſphären entſtanden, wie er mit dem Fortſchritt der natürlichen ziviliſatoriſchen Kräfte ins unerträgliche gewachſen iſt, welche Heilungsverſuche man an ihn gewendet hat und warum dieſe Verſuche vergeblich ſein mußten, — das ſind Fragen, mit denen ſich zunächſt jeder auseinanderzuſetzen hat, der über die Notwendigkeit der Reformation ſich klar werden will. Nicht etwa bloß die Kirche als ſolche galt es zu reformieren, ſondern vor allem die alte fremdherrſchaftliche Kultur, deren vorbildliche Trägerin und Hüterin die kirchliche Zwangsanſtalt war, galt es abzuſchütteln und matt zuſetzen, um Raum und Kraft zu gewinnen für die breiten Flügelſchläge der neuen, freiheitlichen, von individualiſtiſchen und realiſtiſchen, nicht mehr metaphyſiſchen, ſondern diesſeitigen Tendenzen beſtimmten Kultur, die nicht von

Gott, ſondern vom Menſchen ihren Ausgang nahm, die ihre Ideale nicht mehr entlehnen und ſich vorſchreiben laſſen wollte, ſondern ſie frei erwachſen ließ und den unſeligen Dualismus des Mittelalters ſiegreich überwand, indem ſie mit dem Einſatz einer unvergleichlichen Geiſtes- und Gemütsarbeit die große Aufgabe in Angriff nahm, welche das Mittelalter unter dem übermächtigen Druck der antikrömiſchen Bildungshinterlaſſenſchaft hatte liegen laſſen müſſen: die Auseinanderſetzung der modernen Nationen und des modernen Individuums mit dem geiſtigen Erbe des Altertums, wie es die römiſche Kirche überliefert hatte, die organiſche Vermittlung von praktiſcher Lebensanſchauung und theoretiſcher Weltbetrachtung, den geſunden Einklang und das fruchtbare Gleichgewicht der idealen und der materialen Kulturmächte, die ſich gegenſeitig ſtützen und tragen müſſen, aber niemals dauernd gegeneinander wirken können, ohne geradezu die Exiſtenz der Geſellſchaft in Frage zu ſtellen. An dieſem unhaltbaren Verhältnis, daß man ſich zu einer Weltanſchauung bekannte, welche, abſtrahiert von einer fremden Geſellſchaft, die praktiſchen Bedürfniſſe, die religiöſen und ſittlichen Antriebe, die Ideale und Stimmungen des eigenen Kulturlebens in einer völligen Verzerrung zum Ausdruck brachte, dennoch aber ſchlechthin als normengebend auftrat, infolgedeſſen die Praxis des ſittlichen Lebens um ihre natürlichen Ideale betrog, eine gedeihliche Wechſelwirkung der ideellen und der praktiſchen Zweck- und Wertbegriffe von vornherein abſchnitt, aber umſomehr zu rückſichtsloſer Vergewaltigung der tatſächlichen Daſeinsmächte, zu einem überſpannten Doktrinarismus und einer erſtaunlichen Verarmung des Wirklichkeitsſinnes Anlaß gab, — an dieſem unnatürlichen Zwieſpalt iſt die mittelalterliche Geſellſchaft im letzten Grunde untergegangen: man vermochte ſich einzubilden, daß die altrö-

mischen Universalgedanken, die Metaphysik und die Ethik des Romanismus immer noch reale Größen seien, ja daß das Leben sogar mit Gewalt nach ihnen geregelt werden müsse, ohne zu bemerken, wie himmelweit man sich in Wirklichkeit von ihnen schon längst entfernt hatte.

Um diese große Krankheit der Gesellschaft überhaupt verstehen und das Problem, das mit ihr gegeben war, begreifen zu können, dazu bedurfte es einer Höhe und Reife des Persönlichkeitslebens, einer Fülle der psychologischen Erfahrung, eines so vertieften Nachdenkens der Menschen über sich selbst, über die Zustände und Bedingungen ihres äußeren und inneren Daseins, eines so energisch reflektierenden Lebensgefühles, daß dem früheren Mittelalter zu jenem Verständnis noch alle Voraussetzungen fehlten. Seit dem 12. Jahrhundert stieg das große Problem langsam im mittelalterlichen Bewußtsein empor. Es war von internationaler Art, wie die Kirche, in der es sich mit Notwendigkeit entwickeln, in der es darum auch seine Lösung finden mußte. Und weil die stärkste Kraft der Kirche nicht in ihren weltlichen, sondern in ihren geistlichen Aufgaben gegründet lag, weil die Kultur, welche die Kirche vertrat, allein von innen her überwunden werden konnte, aus der Mitte der Kirche heraus, so war es nicht anders möglich, als daß die Lösung jenes Kulturproblemes in einem religiösen Medium stattfand: mit der Grundfrage aller Religion nach dem Verhältnis des Menschen zu dem unsichtbaren Gott, nach den Mitteln, wie er der göttlichen Gnade und des Heils gewiß werden könne, nach den irdischen Aufgaben, dem Zweck der Welt und den zukünftigen Dingen mußte die Reformation beginnen. Erst von hier aus, indem sie gleichsam in die Anfänge der Kirche zurücklenkte und hinter der mittelalterlichen Entwicklung ihren Ausgangspunkt nahm, war sie in den

Stand gesetzt, die Berechtigung dieser Entwicklung zu prüfen, sie in ihre Faktoren zu zerlegen, die Aufgaben der Religion und ihrer Trägerin, der Kirche, neu zu bestimmen und sie mit den Aufgaben des weltlichen Kulturlebens in einer Weise zu vermitteln und auseinanderzusetzen, welche ihr wechselseitiges Zusammenwirken möglich machte, den geistigen und den sinnlichen Menschen nicht als gegensätzliche Hälften, sondern als eine lebendige Einheit begriff, und die Religion nicht mehr als eine satzungsmäßig gebundene und abgesonderte Betätigungssphäre neben anderen ansehen lehrte, sondern als den freiwilligen und unermüdlichen Gottesdienst der täglichen Arbeit an dem besonderen Platze, auf den der einzelne sich gestellt sieht, des freudigen Fortschreitens und Mitschaffens im Dienste und zum Wohle der großen Gemeinschaft, der man angehört, mit dem beständigen Hinblick auf die göttlichen Dinge, die Verpflichtungen gegenüber dem unsichtbaren Regierer und Zwecksetzer der Welt und die leidvollfröhliche Pilgerstraße nach dem Heil, auf der es hienieden keinen Rastpunkt und noch weniger ein Ende gibt. Indem die Religion vom Weltleben nicht mehr gesondert, sondern mittenhinein gestellt, ihm als bewegende Kraft eingegliedert wurde, indem man sie nicht mehr als Kontemplation und Askese, sondern als Kampf und Arbeit, nicht mehr als die weltverneinende Vorausnahme des jenseitigen, sondern als die ideale Ausrüstung für das diesseitige Leben begreifen lernte, war die Lösung des großen Kulturproblems gefunden, an dem die mittelalterliche Gesellschaft langsam dahingesiecht war. Und von diesem neu gewonnenen Verständnis der Religion her ergab sich nun eine Kritik der Kirche, welche ihr lediglich die Aufgaben der Seelsorge und der Heilsvermittlung zuzuweisen, alle politischen, sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Auf-

gaben aber als ihrem Wesen durchaus unangemessene ihr abzuerkennen sich genötigt fand, somit ihre alle Gebiete des Kulturlebens gleichmäßig übergreifende und regulierende Machtstellung leugnete, den Typus der mittelalterlichen Gesellschaft für immer verabschiedete und die Persönlichkeiten auf sich selbst stellte, um jeder einzelnen Wirkungssphäre ihre Selbständigkeit zu erobern, ihrer natürlichen Entfaltung alle hemmenden Bleigewichte abzustreifen und kraft dieser durchgreifenden Befreiungsarbeit die gesamte Kulturbewegung in neue Bahnen zu leiten. Das Problem war ein internationales, aber in einem Zeitalter, welches die nationale Differenzierung beständig fortschreiten sah, konnte es nur mit nationalen Mitteln gelöst werden. Und da die romanischen Nationen, vermöge eines natürlichen geschichtlichen Zusammenhanges, der römisch-kirchlichen Kultur nicht mit derselben inneren Freiheit und Objektivität gegenüber treten konnten, wie die germanischen, denen sie gleichsam von außen aufgelegt worden war, so faßte auch der germanische Geist jenes Problem am leidenschaftlichsten und tiefsten. An ihm besann er sich langsam auf sich selbst, er gelangte von der demütigen Hingabe an die fremde Kultur mit dem Abschluß des großen Aneignungsprozesses auf eine Stufe der Mündigkeit, die sich ihr entwachsen und sich nunmehr zum Protest gegen den Romanismus gedrungen fühlte, und gewann, indem er von seiner tiefen Auffassung der persönlichen Heilsfrage her ein neues Weltbild entwarf, die Kraft, die mittelalterliche Welt zu zerschlagen und den Tendenzen einer neuen Kultur den Sieg zu erstreiten, deren Herzschlag nicht mehr die römisch-kirchliche Universalidee war, sondern die freie, nur in Gott und dem verantwortlichen Gewissen gebundene Eigenständigkeit des Ichs. Diese größte geistige Befreiungstat ist von einem Deutschen geleistet worden,

aber alle Nationen haben in ihrer Weise an diesem Mittleramte Deutschlands ihren Anteil genommen, und wenn sie ihm naturgemäß nicht die gleichen Folgerungen entnehmen konnten, wie das Land, dem jene große Mittleraufgabe zugefallen war, selbst, so genießen sie dennoch von denselben Früchten: die Kulturidee der Reformation und der Geist des Protestantismus haben die gebildete Welt erobert, und die Grenzen ihrer Herrschaft sind unendlich weiter als die des protestantischen Bekenntnisses.

Jedes große Genie steht innerhalb einer Kontinuität schöpferischer Gedanken, die sich an zeitliche Schranken nicht gebunden fühlt. Wer Luthers Reformationswerk lediglich auf dem Hintergrunde der kirchlichen und religiösen Reformbewegungen des Mittelalters entwirft oder nur innerhalb jener Tendenzen erfaßt, die dem Ende des 15. Jahrhunderts das vorwaltende Gepräge gaben, der verstellt sich damit die Perspektive, unter der geschichtliche Erscheinungen von so überragender Größe betrachtet werden wollen, und tut etwa dasselbe, wie jemand, der die Entstehung des neuen deutschen Reiches lediglich nach politischen Gesichtspunkten oder nach einzelnen Gründungen wie dem Zollverein beurteilen wollte. Wo sich die Arbeit von Jahrhunderten zusammenfaßt, darf sich auch der geschichtliche Betrachter nicht ängstlich den Blick verschränken, wenn er nicht Gefahr laufen will, in der Schätzung der Größenverhältnisse fehlzugreifen. Der gewaltige Kulturprozeß, welcher in die Reformation ausmündete, läßt sich nur auf dem Hintergrunde einer tausendjährigen Entwickelung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft überhaupt völlig verständlich machen, denn die Aufgabe, welche er zum Abschluß brachte, ist ebenso alt wie die Bekehrung der mittelalterlichen Nationen zum römischen Christentum. Bevor wir an eine Analyse jenes großen Kulturprozesses

hinantreten können, müssen wir einen deutlichen Umriß des Weltbildes zu gewinnen suchen, welches die Kirche entworfen hatte, und aus dem sie alle ihre Normen entnahm.

Die Grundlinien der mittelalterlichen Weltbetrachtung wurden schon von Augustin gezogen, einer jener wunderbaren Schöpfernaturen, die, allem Systematischen und Reformatorischen, allem Trachten auf praktische Erfolge von Haus aus völlig abgewendet, nur mit dem wogenden Reichtum des eigenen Innenlebens, der durch Formeln nicht zu bewältigen bleibt, rastlos beschäftigt scheinen und dennoch durch die Genialität ihrer Konzeptionen, durch die Fülle ihrer Töne und Motive, durch die Gewalt der Stimmung, die von ihnen ausgeht, die Entwicklung von Jahrhunderten vorausnehmen, Jahrhunderte mit einer unerschöpflichen Vielseitigkeit des Einflusses beherrschen können. Augustin ist gleichsam der Mikrokosmus, in dem alle treibenden geistigen Kräfte des Mittelalters schon vorgebildet liegen, das Unvereinbare noch vereinigt, sodaß die mannigfaltigsten Gegensätze der Folgezeit an ihn anknüpfen und Gedankenreihen oder praktische Forderungen mit seiner Hilfe entwickeln konnten, vor denen Augustin allerdings erstaunt wäre, wenn er sie für die seinigen hätte erkennen sollen. Augustins Schrift vom Gottesstaate (426) ist die Absage an die antike Welt und das Programm des abendländischen Mittelalters, weil hier die römische Geschichte als eine verdammenswerte Kette von Lastern, Gewalttaten und Eroberungen der Selbstsucht erscheint, der irdische Staat, diese höchste Daseinsform des Römerstolzes, als Ausgeburt der Sünde und Gottlosigkeit, die bürgerliche

Sittlichkeit des Römers als nackter Egoismus, die Dichtung und Philoſophie, die geſamte weltliche Bildung des Altertums als trügeriſcher Schein und glänzender Irrtum, als Abfall von der einen Wahrheit, von Gott. Auguſtin ſchrieb unter dem furchtbaren Eindruck des Zuſammenbruchs aller alten Ordnungen durch das unaufhaltſame Einfluten germaniſcher Stämme. Dennoch erſtarb der Glaube an das römiſche Reich nicht, war es doch mit der Geſchichte der Menſchheit ſo untrennlich verbunden, daß es wie ihre einzig mögliche Lebensform erſchien, und war es doch nach der Weisſagung des Danielbuches und des zweiten Theſſalonicherbrieſes das letzte der vier großen Weltreiche, auf deſſen Sturz unmittelbar das Weltgericht folgen ſollte. Nun hatten die Barbaren den römiſchen Staat zertrümmert, aber den Gedanken tötet kein Schwert, und der römiſche Reichsgedanke hatte jetzt ſeinen Hort an der Reichskirche. Wie das Urchriſtentum, dem jüdiſchen Mutterboden enthoben, ſich mit der Kultur der griechiſch-römiſchen Welt vermählt und dadurch zum katholiſchen Chriſtentum entfaltet hatte, wie das Dogma aus einer Verſchmelzung chriſtlicher Heilsvorſtellungen mit dem Geiſte griechiſchen Welterkennens, römiſchen Rechts und orientaliſcher Kultusmyſtik hervorging, wie Prieſtertum und Gottesdienſt heidniſche Vorbilder in ſich aufnahmen, wie in Sitte und Recht, in Wiſſenſchaft und Kunſt Heidniſches in chriſtlichen Umdeutungen ſich fort und fort behauptete, ſo hatte ſich auch die Verfaſſung der Kirche der politiſchen und geſellſchaftlichen Gliederung des Römerreiches naturgemäß angeſchloſſen, und mit der Auflöſung des Staatskörpers traten deshalb die kirchlichen Verwaltungsbezirke ganz von ſelbſt die Erbſchaft der politiſchen an, als Fürſorger auch der geſamten öffentlichen Wohlfahrt. Die Reichskirche war die einzige ſtarke Säule des römiſchen

Einheitsbewußtseins, und das historische Übergewicht Roms als des Mittelpunktes der alten Welt lieh ihm auch den Beruf zur kirchlichen Hauptstadt, den ihm Konstantinopel vergeblich streitig zu machen suchte: das Griechentum hatte seine kulturbildende Kraft verloren und trieb einem innerlich verarmenden Byzantinismus entgegen. Die römische Kirche aber, in ihrer wohlgefügten Verwaltungsorganisation das Erbe einer überlegenen Kultur behütend, stand nicht nur als die imponierende geistige Macht da, der die germanischen Sieger sich willig beugten, sondern als die einzige Trägerin des alten römischen Universalgedankens empfing sie vom absterbenden Altertum auch den Trieb zur Weltbeherrschung naturnotwendig eingepflanzt. Und indem sie die Sieger besiegte und zur Erzieherin der jugendkräftigen Germanenstämme wurde, gelang es ihr in schwerem Ringen, ihre Ideale zu denen der abendländischen Welt zu machen, und diese waren beschlossen in den Augustinischen Formel: nach dem Bankrott des irdischen Staates der Gottlosigkeit gilt es, den christlichen Gottesstaat aufzurichten.

Augustin hat nirgends die sichtbare Kirche als den Gottesstaat bezeichnet, aber sie von der unsichtbaren wiederum nicht in unzweideutiger Weise unterschieden; der wahre Gottesstaat ist ihm ein jenseitiger, die irdische Kirche nur dessen unvollkommenes Gegenbild. Aber die Tendenz der Weltbeherrschung war der Kirche eingeboren, und ihr kam nun eine aus den paulinischen Briefen hervorkeimende Anschauung zu Hilfe, welche das christliche Gemeindeleben als einen von der Einheit des Geistes durchströmten Organismus mit dem Haupte Christus vorstellte, diesen mystischen Leib Christi nicht etwa im Sinne eines Tropus, sondern einer Realität verstand und somit der Kirche als der Trägerin und Vermittlerin übersinnlicher Kräfte eine die gesamte Menschheit umfassende Aufgabe zur Verwirk-

lichung des göttlichen Heilsplanes und damit auch die höchsten irdischen Machtbefugnisse zuschrieb. Darum mußten sich jene Gedankenreihen ausleben in dem Aufbau des diesseitigen Gottesstaates, und — eine Paradoxie, aber nur eine scheinbare! — die Kraft zu dieser großen Aufgabe schöpfte die Kirche aus dem asketischen Ideal der Weltverneinung, wie es aus dem Fäulnisprozeß einer überlebten Kultur siegreich emporgestiegen war. Ein ungeheurer Widerspruch: auf der einen Seite die Germanen voll weltfreudigen, abenteuernden Tatendranges, am irdischen Weltgenuß, am persönlichen Erfolg leidenschaftlich hängend, gesunde Realisten und eben in der vollen Entfaltung ihrer staatenbildenden Kräfte begriffen, auf der andern Seite die Kirche, den irdischen Staat und das selbständige Recht alles Weltlichen verneinend, erfüllt von dem überreizten Idealismus einer krank gewordenen Kultur, — wie sollten diese Gegensätze jemals vereinigt werden? Sie sind in der Tat niemals völlig vereinbart worden, wenn es auch eine Zeitlang scheinen mochte, als könnte es gelingen, die beiden feindlichen Pole zusammenzubiegen.

Zunächst ergab sich, wie überall, wo eine überreife Kultur mit einer erst im Werden begriffenen zusammentrifft, eine völlige sittliche Anarchie, leitungslose Unbändigkeit des Wollens, entfesselte Orgien der Eigensucht und kolossale Verirrungen der Instinkte, wovon die Epoche der Merovinger grauenhafte Zeugnisse aufbewahrt. Auch die Kirche unterlag zunächst den politischen Machtzwecken der Könige. Aber schon die karolingische Gesetzgebung, welche die geistliche und weltliche Sphäre zu sondern begann, (woraus sich logisch die Höherschätzung jener ergab), und kirchliche Gesichtspunkte entschieden hervortreten ließ, eignete sich mit Bewußtsein die Vorstellung

des christlichen Gottesstaates an: die Kaiserwürde hatte einen theokratischen Charakter, und ihre universalen Ansprüche gründeten sich ideell nur auf die universale Aufgabe der Kirche, der das Kaisertum Schutz und Förderung schuldig war, nur daß es sich die weltliche Leitung der Kirche vorbehielt, — ein Widerspruch, der auf die Dauer nicht zu erhalten war. Die Reichsteilungen lehrten dann, wie einst bei dem Falle Roms, deutlich genug, daß die Einheit der Kirche von höherer Art sei, als die politische, und Otto I. baute das römische Kaisertum deutscher Nation im Gegensatz zu den zentrifugalen Tendenzen der Laiengewalten auf der politisch und finanziell erstarkten Kirche auf. Die ottonische Verfassungskirche bewährte sich in der Folge als die sicherste Stütze des Königtums; aber war sie nicht lediglich ein politisches Werkzeug in der Hand des Monarchen, und lag nicht die Gefahr vor, die dann unter Heinrich III. brennend wurde, daß selbst das Papsttum zu einem politischen Faktor herabgedrückt wurde? Und wenn die Bischöfe als weltliche Beamte angesehen wurden, beständig mit politischen, wirtschaftlichen und militärischen Fragen beschäftigt, den Versuchungen der Habsucht und des Ehrgeizes ausgesetzt, — wie schreiend widersprach doch das alles dem hoheitsvollen Ideale der Weltverneinung und dem verklärten Bilde vom christlichen Gottesstaate, die man als das höchste sittliche Erbe aus den Trümmern des Römerreiches gerettet zu haben glaubte! Dieses asketische Ideal, zuerst nur in der Stille der Klosterzelle gehegt, dann aber durch den gegensätzlichen Verlauf der Geschichte zu reformatorischer Kraft erstarkt und gebieterisch hinaustretend in die Welt, drängte einem doppelten Ziele zu: Emanzipation der Kirche vom Staate und, weil das selbständige Recht des Weltlichen ihm eben als Irrtum galt, Einverleibung des Staates in die Kirche. Die

Gedanken der asketischen Weltverneinung und der hierarchischen Weltbeherrschung, ein negativer und ein positiver, liefen in derselben Spitze zusammen: die Verneinung des Weltlichen bedeutete seine Beherrschung durch den römischen Papst, so erfüllte sich der christliche Gottesstaat.

Die Achse der mittelalterlichen Geschichte war nicht, wie die landläufige Formel lautet, der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum, sondern der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, zwischen Staat und Kirche, im letzten Grunde der Kampf zwischen den natürlichen Nationalinstinkten und den Ideen und Stimmungen der antik-kirchlichen Bildung. Nicht das Kaisertum wurde von der Kirche bekämpft, sondern die weltliche Macht überhaupt: alle westeuropäischen Nationen stritten diese Gegensätze durch, nur in dem deutschen Kaiser galt es den Mächtigsten zu beugen, und nach dem Falle der Staufer trat denn auch der grundsätzliche Charakter des Konfliktes deutlich hervor. Die Kirche aber, als die Erbin einer alten Kultur, hatte den entscheidenden Vorteil des geistigen Übergewichtes. Die innerste Triebfeder ihres Handelns war der universale Cäsarengedanke, dem die römische Kirche als eine christliche Fortsetzung des römischen Weltreichs galt; das Ideal, aus dem sie immer neue Stärkung ihrer Kräfte zog, war das asketische, das in der kluniazensischen Reform seinen mächtigsten Aufschwung nahm und in beständig sich steigernden Neubildungen des Mönchtums sich immer wirksamere Werkzeuge formte; die Waffe aber, mit der sie gegen die Macht des Weltlichen stritt, war das Papsttum und das römische Recht. Auf der gefälschten Sammlung der pseudoisidorischen Dekretalen, in denen alle von Päpsten erhobenen Ansprüche förmlich kodifiziert erschienen, fußten in der Folge alle kirchenpolitischen Forderungen. Eine umfassende kirchliche Gesetzgebung bildete sich aus, das

höchste Anliegen der Kirche war nicht die Theologie, sondern die Jurisprudenz: die Autokratie der Päpste galt es zu einem juristischen System zu entwickeln, alle Glaubenssätze und kirchlichen Vorschriften sollten schlechthin als Rechtsordnungen empfunden werden, und der große Reformpapst, der den christlichen Gottesstaat vollendet ins Werk zu setzen meinte, Gregor VII., war die dämonische Vereinigung aller jener Gegensätze: kontemplative Mystik und streitfertige Dialektik, Mönchserei und Jurisprudenz, Askese und Cäsarentum, Weltflucht und Weltherrschaft, menschliches Sündengefühl und päpstliche Unfehlbarkeit; der Welt absterben heißt ja der Kirche leben, und wenn alles Irdische erst der Kirche eingeordnet ist, dann stellt sie das Reich Gottes auf Erden dar.

Auf keinem Gebiete des Lebens ist dieses von den Päpsten der gregorianischen Schule am siegreichsten erfaßte Ideal des christlichen Gottesstaates auch nur annähernd erfüllt worden, aber auf allen Gebieten hat es entscheidend eingegriffen. Es durchdrang die Völker bis in ihre untersten Schichten hinein, es beherrschte die Köpfe selbst derjenigen, die sich vergeblich dagegen zu wehren strebten. Wo gab es denn eine großartigere Institution als die Kirche? In ihr lag alles Heil und alle geistige Autorität beschlossen, und wenn immer wieder Ahnungen auftauchten, ja die gewissesten Überzeugungen, daß es noch andere Ideale geben könne und geben müsse, als die kirchlichen, worauf hätten sie sich denn stützen sollen? Welches Denkvermögen wäre denn imstande gewesen, solche Überzeugungen zu formulieren? Es gab keine Wissenschaft und keine Philosophie ohne die Kirche, und wer immer über die Fragen des Lebens nachsinnen mochte, der blieb in den Gedankengängen und Ausdrucksformen der Kirchenlehre gefangen, denen die eigene Denkkraft noch schlechthin nichts

entgegenzusetzen hatte, so sehr auch man den Widerspruch des eigenen Gefühls und der natürlichen Regungen empfinden mochte. Wohl unterschied man früh die unsichtbare Kirche von der sichtbaren, die Gemeinschaft der Heiligen von der verweltlichten Papstkirche, aber fast unbestritten herrschte die Anschauung, daß die geistliche Macht höher und göttlicher sei, als die weltliche. Das asketische Ideal, durch welches die Kirche groß geworden, heftete sich immer fester in die Gemüter, es steigerte das Sündenbewußtsein der einzelnen zu immer stärker lastender Schwere und lenkte so den eigenwillig wegstrebenden Weltsinn immer wieder in den rettenden Hafen der bindenden und lösenden Kirche reuig zurück. Die Kirche konnte sich wohl in ihren Gliedern verschlechtern, sie konnte von ihrer hehren Aufgabe abfallen, aber dann galt es, sie zu bessern! Ihr göttliches Amt war und blieb es doch, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. — Wie lauteten nun die Forderungen, die von diesem Ideal aus an die verschiedenen Gebiete des Lebens zu stellen waren?

Man begründete sie aus dem sogenannten Naturrecht, d. h. dem mit der Erschaffung des Menschen von Gott selbst gepflanzten Rechte, das mit dem Sündenfall verloren gegangen war, und zu dem das Erlösungswerk zurückführt: während alles, was hienieden als Recht gilt, nur menschlichen Ursprungs ist, ist das Naturrecht von göttlicher Herkunft, also jenem übergeordnet und unveränderlich. Aus der Hand des Schöpfers war der Mensch hervorgegangen als sein Ebenbild, er war rein von Sünde, aller Gebrechen und sinnlichen Triebe bar, er lebte im seligen Stande der Unschuld und kannte kein Begehren nach Besitz und Macht, nach Ruhm und Weisheit oder nach irdischen Gütern. Im Paradiese, vor Gottes Angesicht, in der Vollkommenheit der Seligen gab es keinen

Staat und keine Stände, keine Geſetze und keine Arbeit, kein Eigentum, keine Ehe und keine weltlichen Begierden, und eben in der Abweſenheit aller Empfindungen, Wünſche und unedlen Triebe, die mit dem irdiſchen Trachten ſich beſtändig verknüpfen, beſtand jene Vollkommenheit, die mit dem Sündenfall uns genommen ward. Die Erlöſung durch Chriſtum hat uns den Weg zum Paradieſe wieder eröffnet, und indem wir als Nachfolger Chriſti die Sünde überwinden lernen, überwinden wir auch die Folgen, die erſt aus ihr hervorgegangen ſind: im Gottesreiche bedarf es des Staates nicht, und Beſitz, Arbeit und Ehe, alle geſellſchaftlichen Einrichtungen und ſtändiſchen Unterſchiede gehen auf in der allgemeinen Gleichheit der Gotteskindſchaft. Wo der Wert aller menſchlichen Einrichtungen nach dem göttlichen Maßſtab jenes paradieſiſchen Unſchuldsſtandes gemeſſen wurde, war das notwendige Ergebnis die vollkommene Weltverneinung, und in dieſe asketiſchen Forderungen gründeten ſich wiederum die Anſprüche der Kirche auf die Beherrſchung alles Irdiſchen.

Den Staat leitete Gregor VII., anknüpfend an Auguſtins Wort von der civitas diaboli, unmittelbar vom Teufel her: Habgier und Herrſchſucht haben ihn geſchaffen, nur mit Hilfe des Fürſten dieſer Welt iſt er zu behaupten. Da es aber unmöglich war, das ſtaatliche Regiment zu beſeitigen, ſo bildete ſich die Lehre, daß der Staat als ein Wehrer des Unrechts, als Schirm gegen die Gewalt der Sünde anzuſehen und ſein Urſprung auf einen geſellſchaftlichen Schutzvertrag zurückzuführen ſei, alſo auf menſchliche Anordnung. Der göttliche Beruf der Kirche forderte darum nicht nur, daß ſie der Jurisdiktion des Staates entzogen werde, ſondern auch, daß ſie alles in ihr Bereich nehme, was mit dieſer Schutzaufgabe des Staates zuſammenhängt, alſo alle höheren Kulturauf-

gaben, die eine Beziehung auf das Jenſeits enthalten, und für deren Erfüllung der Staat nur den ausführenden Arm zu leihen hatte. Dies Verhältnis der geiſtlichen und weltlichen Macht drückte ſich in den traditionellen Bildern von Sonne und Mond oder Seele und Leib aus und die Lehre von der höheren Autorität der Kirche unzweideutig in der Lehre von dem geiſtlichen und weltlichen Schwert, das der Kirche verliehen ſei. „Beide", heißt es in einer Bulle Bonifazius' VIII. von 1302, „ſind in der Gewalt der Kirche, das geiſtliche und weltliche, dieſes muß für die Kirche, jenes von der Kirche gehandhabt werden, das eine von der Prieſterſchaft, das andere von den Königen und Kriegern, aber nach dem Willen und Ermeſſen des Prieſters." Die Logik des kirchlichen Syſtems zielte ferner auf eine Ausgleichung der ſozialen Unterſchiede hin, aber da die Ordnungen des göttlichen Reiches mit ihren Engelchören nicht auf die der irdiſchen Geſellſchaft ſchlechthin übertragbar waren, ſo begnügte ſich die Kirche, durch die beſtändige Betonung der menſchlichen Gleichheit der Willkür der Machthaber zu ſteuern, das Joch der Abhängigen zu mildern und — immer natürlich dem Prinzip nach — die Gleichheit aller Stände vor dem Recht durchzuſetzen. Wie ſie den Staat, den ſie logiſch verneinte, tatſächlich duldete mit dem Vorbehalt, daß er ſich der geiſtlichen Leitung füge, ſo duldete ſie auch die naturrechtlich unhaltbare Sonderung der Stände mit dem Vorbehalt, daß der geiſtliche Stand allen andern voranſtehe und von allen gleichmäßig als Autorität verehrt werde. Vom Standpunkt des kirchlichen Naturrechts, das Arbeit und Eigentum vom Sündenfall ableitete, hatte auch das wirtſchaftliche Leben nur eine bedingte Berechtigung, denn da das Ziel des Menſchen durchaus ein jenſeitiges war, ſo gebührte das höchſte Verdienſt und die höchſte

Wertschätzung nicht dem tätigen, sondern dem beschaulichen Leben, das der Betrachtung der ewigen Dinge gewidmet war: der vollkommenste Christ und der höchste Mensch war der Mönch. Die Arbeit trug demzufolge nicht ihren Wert in sich und ihren irdischen Erfolgen, sondern ihre Rechtfertigung lag in ihrer Auffassung als asketischer Übung zur Ablenkung der sinnlichen Instinkte, zur Ertötung des Fleisches und Vorbereitung der persönlichen Heiligung. Der emsige Fleiß der Mönche, ob er der Landwirtschaft, dem Kunsthandwerk oder der Wissenschaft zugute kam, sah doch seine größten Leistungen nicht als heilsame Förderungen irdischer Wohlfahrt an, sondern als asketische Opfer, mit denen er sich die Heiligkeit zu verdienen hoffte. Nicht nur die Arbeit war nach göttlichem Recht als Selbstzweck, als Erwerbsinteresse verdammenswert, auch das Privateigentum hatte erst die Habgier nach dem Sündenfall geschaffen: im seligen Jugendstande der Menschheit waren alle Güter gemeinsam. Die Verneinung alles Sonderbesitzes schloß das Ideal der freiwilligen Armut ein, das wiederum im Mönch vorbildlich verkörpert war, aber auch dem Laien vorschrieb, daß er nur so weit auf Gütererwerb bedacht sei, als zur Bestreitung der nächsten Bedürfnisse erforderlich scheine; dann könne auch das Eigentum zu einer Stütze der Schwachen werden, zu einer Schutzwehr gegen Versuchungen des Fleisches und der sündigen Habsucht. Die Armen erschienen als die wahren Nachfolger Christi, und sich zugunsten der freiwillig Armen seiner irdischen Güter entäußern, galt als asketisches Verdienst; daß man damit jene Armen bereicherte, war ein Widerspruch, über den man hinwegsah, weil die ganze großartige Liebestätigkeit des Mittelalters, die ausgebreitete Armen- und Krankenpflege, ihre Begründung nicht sowohl in gemeinmenschlichen oder sozialpolitischen

Erwägungen hatte, als in der asketischen Besorgtheit um das Heil der eigenen Seele, in dem Bedürfnis der Selbstkasteiung. Alles, was man zur Sicherung des eignen Heiles tat, mußte ja seinen Weg durch die Kirche nehmen: durch sie kamen einem erst die eigenen Opfer an Arbeit und Besitz zugute, und indem man sich arm schenkte zugunsten der Kirche, sammelte diese immer größere Reichtümer, als sei es das letzte Ziel, daß sie überhaupt die einzige Besitzerin werde. Wenn alle wirtschaftliche Produktion um ihrer selbst oder um bloßer Befriedigung des Luxus und des persönlichen Gewinns willen mit dem Makel des Sündigen behaftet war, wenn Üppigkeit in Kleidung und Wohnung, wenn Schmuck und Tafelfreuden und jeder festliche Prunk als verwerfliche Äußerungen einer Sinnenlust und unchristlicher Hoffart galten, so bedeutete das natürlich eine hemmende Schranke für die Entfaltung der gesamten Industrie. Insofern Künstler und Handwerker im Dienste der Kirche arbeiteten — und eine eigentliche Profankunst hat sich erst spät in den Städten entwickelt —, fiel ihre Leistung gleichfalls unter den Gesichtspunkt der asketischen Verdienstlichkeit. Mit dem asketischen Charakter der Arbeit hing es ferner zusammen, daß man den Begriff des Arbeitens mit Geld noch nicht kannte, demzufolge das Zinsnehmen und die Erhöhung des Kaufpreises grundsätzlich verbot, weil der Empfänger keine Arbeit dabei leiste und das Geld nicht, wie der Keim, imstande sei, aus sich heraus etwas Gleichartiges zu zeugen, vielmehr eigentlich nichts als die verstrichene Zeit dabei bezahlt werde, die doch nach Gottes Willen allen Menschen gemeinsam sei. Alle Geldgeschäfte ohne Unterschied fielen unter den verwerflichen Begriff des Wuchers, und so galt auch der Handel, der eine Ware in derselben Gestalt, in der er sie empfangen, wieder verkaufe, ohne eine Arbeit

an ihr zu leiſten, und der demnach bloß auf Gewinn bedacht ſei, als ein ſchimpfliches, unchriſtliches Gewerbe. Als die einzige Grundlage des wirtſchaftlichen Lebens wurde ſomit der Ackerbau anerkannt, auch dem Aufſchwung des Handels waren durch die asketiſchen Ideale die Flügel unterbunden. Und wie das wirtſchaftliche Leben, ſo wurde nicht minder das Familienleben nach dem Wertmaß des kirchlichen Naturrechts beurteilt. Allerdings führte die Stiftung der Ehe auf Gott zurück, aber die geſchlechtliche Fortpflanzung war im paradieſiſchen Daſein frei von jeder ſinnlichen Begier geweſen, und am Anfange der chriſtlichen Heilsgeſchichte ſtand die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Das asketiſche Ideal, das den ſinnenfrohen Kultus der aphrodiſiſchen Nacktheit zur Hölle verdammte, Frau Venus in die Tiefen eines Berges bannte und das Myſterium der unberührten Jungfräulichkeit anbetete, ſtellte dem Genuß die Entſagung, der irdiſchen die himmliſche Liebe gegenüber und feierte die Keuſchheit als den höchſten Triumph über menſchliche Dürftigkeit, als die Vorſtufe der Heiligung: die auf Erden keuſch gelebt haben, ſie bilden die höchſten Chöre im Reiche der Seligen. Der himmliſchen Liebe leben heißt aber Vater und Mutter, Geſchwiſter und Braut, Verwandte und Freunde verlaſſen; alle ſolchen irdiſchen Liebesbande von ſich werfen, heißt Chriſto in Wahrheit nachfolgen, wenigſtens der geiſtliche Stand muß demnach allen Familienbeziehungen enthoben bleiben und darf aus dieſem weltlichen Kreiſe keinerlei Pflichten für ſich herleiten. Auch hier erwies die menſchliche Natur ſich als unüberwindliche Schranke, und wenn man die freiwillige Eheloſigkeit ebenſo wie die freiwillige Armut als den höhern Stand pries, ſo mußte man doch auch den Stand der Ehe, ſo ſehr man ihn als ein Hindernis der Betätigung göttlicher Liebe herabzuſetzen ſuchte, als einen

notwendigen und erlaubten gelten lassen. Haftete auch dem ehelichen Leben immer noch ein Makel der Wollust an, so war die Ehe doch für die Schwachen nicht nur eine Befriedigung, sondern auch eine Einschränkung der sinnlichen Begier und somit eine Vorschule der Keuschheit, und eine Ehe ohne geschlechtlichen Verkehr, wie man sie in der heiligen Familie vorbildlich verwirklicht glaubte, erscheint in der Legendenliteratur als die Krone asketischer Frömmigkeit. Um ihrer erzieherischen Bedeutung willen wurde denn die Ehe auch in das kirchliche System eingegliedert, die eherechtlichen Anschauungen waren zum größten Teile durch transszendent-asketische Gesichtspunkte bestimmt, und indem die Kirche den Gehorsam gegen ihre Ordnungen dem ehelichen wie dem Kindesgehorsam voranstellte und diesen durch jenen einfach aufheben konnte, griff sie selbstherrlich auch in die sittlichen Werte des Familienlebens ein oder ließ solche Werte überhaupt nicht aufkommen. Die weltliche, aus den natürlichen Lebensbedingungen erwachsende Sittlichkeit, die der kirchlichen Auffassung als Unsittlichkeit galt, mußte eben deshalb der überweltlich bestimmten asketischen schlechthin untergeordnet und das Leben des Menschen in Familie, Stand, Staat und Beruf konnte nur durch die Weihungen und Sühnungen der Sakramente von der ihnen natürlich anhaftenden Befleckung gereinigt werden: die Hüterin dieser Sakramente aber war die Kirche, der somit die Ordnung des Weltlebens unbedingt zufallen mußte. Im Rechtsleben bewährte sich, abgesehen von den oben angedeuteten Normen des kirchlichen Naturrechts, die Folgerichtigkeit des mittelalterlichen Systems nicht allein in den asketischen oder jenseitig bestimmten Grundgedanken des Sachen- und Obligationenrechts, des Familien- und Erbrechts, sondern vor allem in der strafrechtlichen Auslegung des Verbrechens als einer

Sünde gegen Gott. Eid, Zweikampf und Gottesurteil galten als Beweismittel, in denen der göttliche Wille offenbar würde; die Strafbarkeit einer Handlung wurde nicht nach ihrem tatsächlichen Erfolg, vielmehr nach der in ihr kund werdenden Gesinnung bemessen, zwischen dem vollzogenen und versuchten Verbrechen machte man keinen rechtlichen Unterschied, und die Begründung für die Verfolgung strafwürdiger Handlungen schöpfte man aus den Geboten des christlichen Glaubens: weil Gott die Wahrheit ist, so galt der Meineid als Gotteslästerung; Magie und Zauberei wurden nicht als Betrug, sondern als teuflische Kunst verfolgt, Ketzerei und Sakrileg waren unmittelbare Beleidigungen Gottes, und Ehebruch, Betrug, Raub und Mord wurden nicht als Verletzungen der gesellschaftlichen Ordnung, sondern als Versündigungen gegen die göttlichen Gebote geahndet. Auf dieser Gleichstellung des Verbrechens mit der Sünde gegen Gott beruhte die Inquisitionspraxis der Kirche, sie war grundsätzlich unvereinbar mit den Begriffen der Verjährung und der Begnadigung, dagegen gestattete sie eine Ausdehnung der Strafen bis ins dritte und vierte Glied, z. B. in den Vermögenskonfiskationen der Ketzer, und sie forderte zur Genugtuung für die beleidigte Gottheit Sühnung durch geistliche Strafen: asketische Bußhandlungen, Gebete, Schenkungen, Stiftungen, Almosen, Klausur, Bann, Exkommunikation. Die höchste Strafe war die ewige Verdammnis, und alle diesseitigen Rechtsmittel hatten nicht nur die Absicht einer göttlichen Satisfaktion, sondern auch zugleich einer Errettung des Verbrechers vor diesem furchtbarsten Gerichte der göttlichen Rache. Aber so wenig, wie im politischen, im wirtschaftlichen und geselligen Leben war im Rechtsleben die Herrschaft des kirchlichen Systems wirklich durchzusetzen, die Reibungen zwischen geistlichem und

weltlichem Gericht blieben unausgesetzt bestehen, vergeblich versuchte auch hier die Metaphysik der Kirche die in der lebendigen Erfahrung gegebenen Voraussetzungen zu meistern, und nirgends sind, trotz mannigfaltigen Versuchen, die Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtshoheit deutlich und dauernd abgesteckt worden. Indem sich endlich auch Wissenschaft, Dichtung, und Kunst dem Schema des christlichen Gottesstaates dienend einfügten, schloß sich der mächtige Bau von allen Seiten zusammen. Wie Gott der Anfang und das Ende aller Dinge ist, so münden alle Wissenschaften in der Theologie, alles Streben nach Erkenntnis der Dinge ist sündig, sofern es nicht abzweckt auf die Erkenntnis Gottes. In der Frömmigkeit lag die Wurzel aller wissenschaftlichen Arbeit, der Ausgangspunkt war allenthalben ein metaphysischer. Allerdings hatte das Christentum auch der Wissenschaft eine schöpferische Erneuerung ihrer Voraussetzungen eingetragen, insofern sein Wesen nicht im Wissen, im verstandesmäßigen Erkennen gelegen war, sondern im inneren Erleben, in der Selbstgewißheit der seelischen Erfahrung, die, als überzeugende Realität empfunden, gar keinen Zweifel zuließ. Aber so mächtig diese Umstimmung des Seelenlebens in einem Augustin wirksam geworden ist, den man von hier aus als einen Vorläufer des Descartes würdigen darf, eine Neubegründung der Wissenschaften auf die innere Erfahrung hat das ganze Mittelalter noch nicht aus ihr herzuleiten vermocht, weil unter dem Übergewicht der antiken Kultur die kosmische Metaphysik sich siegreich behauptete und den Gehalt des Christentums mit Hilfe des Offenbarungsbegriffes und der Emanationslehre zu einem weltumspannenden objektiven System entwickelte, das in allen Teilen mit dem Willen Gottes als seinem letzten Grunde verknüpft wurde: schon die Schöpfung ist ja

nicht ein Natur-, ſondern ein Willensvorgang. Die mittelalterliche Wiſſenſchaft ſtieg deshalb von dem höchſten Begriffe, dem des Seienden, überall zu den Einzeldingen erſt herab und erklärte die von unten aufſteigende Erkenntnis, das induktive Verfahren, für verwerflich. Weil der Kauſalzuſammenhang der irdiſchen Dinge nur ſo weit unterſucht wurde, als er ihren Zuſammenhang mit dem göttlichen Heilsplan ſichtbar machte, ſo handelte es ſich für die Philoſophie nicht ſowohl um die natürlichen Bedingungen der Vernunfterkenntnis, als um ihre überſinnlichen Urſachen. Die Ethik kannte nicht das Gegeneinanderwirken der ſelbſtſüchtigen und der gemeindienlichen, ſondern nur der irdiſchen und der überirdiſchen Intereſſen und ſetzte die Begriffe Gut und Böſe denen von Gott und Welt parallel. Die Naturwiſſenſchaft als ſolche wurde nicht geſchätzt, die Anatomie war z. B. mit der Auferſtehung des Fleiſches unvereinbar; nicht die Kunſt des Arztes, ſondern nur das Eingreifen Gottes konnte die Kranken heilen, und als wirkſamer denn alle Arzneien galten Gebet und Amulet. Alles theoretiſche Wiſſen von der Natur erſchien wertlos, ſobald es nicht auf das Jenſeits bezogen werden konnte. „Die ſichtbare Welt", ſchrieb Albertus Magnus, „iſt um des Menſchen willen geſchaffen, damit der Menſch durch ihre Betrachtung zur Erkenntnis Gottes gelange." Geſtirne und Himmelserſcheinungen, Tiere, Pflanzen und Steine nahmen Teil an einem großen Zuſammenhang überſinnlicher Symbolik, und die göttlichen Allegorien, die lehrhaften oder mannigfach heilſamen Beziehungen, die man in jenem offenbart fand, galten nicht als ſubjektive Vorſtellungen über ſie, ſondern als die objektiven Zwecke ihres Daſeins. Die Idee des Gottesſtaates erhellte aber auch den Zuſammenhang der Weltgeſchichte. Sofern das Mittelalter in der Geſchichte die aufſteigende Verwirklichung

eines einheitlichen göttlichen Entwurfes ſah, kannte es den Begriff der Entwicklung, nur daß es die Stufen des Fortſchrittes wiederum nicht aus dem Kauſalzuſammenhange der Dinge, ſondern aus einem von Anbeginn vorgeſehenen, vom Niedern zum Höhern fortleitenden göttlichen Erziehungsplane zu begreifen ſuchte. Das ſittlich-asketiſche Ziel der „Schauung Gottes" beherrſchte die wiſſenſchaftliche Weltbetrachtung ſo ganz und gar, daß die Frage nach dem objektiven Entwicklungsgehalt des Weltganzen überhaupt nicht aufgeworfen wurde und ſelbſt die erleuchtetſten Köpfe unter dem Banne der Asketik völlig blind waren für den ungeheuren Widerſpruch, daß Gott die Welt geſchaffen haben ſollte, um ihr alsbald wieder gleichſam das Recht der Exiſtenz abzuſprechen. An den asketiſch-hierarchiſchen Ideen galt es Zuſtände wie Perſonen zu meſſen, und ſo erſchwerten z. B. die plötzlichen Erleuchtungen von oben, die göttlichen Offenbarungen und jähen Umſtimmungen, aus denen eine mit typiſchen Mitteln arbeitende Geſchichtsſchreibung die Begründung menſchlicher Handlungen herzuleiten pflegte, den Fortſchritt zu pſychologiſchen Einſichten und zur Analyſe des Charakters. Das galt ähnlich auch für die Poeſie, in der die religiöſen Themata von Schöpfung und Erlöſung, die asketiſchen Grundgedanken, das Übergewicht der lehrhaften, ſymboliſchen oder erbaulichen Geſichtspunkte dem Aufkommen einer rein äſthetiſch beſtimmten Kunſtübung geradezu feindlich waren, und für die bildende Kunſt, die das Erbe der Antike nur in chriſtlichen Umdeutungen eingeſchränkt aufnahm, in der weltlichen Sphäre untätig zurückblieb, dagegen die Tatſachen der heiligen Geſchichte unermüdlich zur Anſchauung brachte und, dem Studium der lebendigen Natur abgewandt, in Zeichnung, Farbe und Kompoſition die Macht der asketiſch-hierarchiſchen Ideen bewährend,

der Ausbildung freier, aus der ſinnlichen Wirklichkeit erwachſener Ideale beharrlich widerſtrebte.

Der durchgehende Grundzug der mittelalterlichen Weltanſchauung war ein dualiſtiſcher, für den Gott und Welt zu Gegenſätzen auseinandergetreten waren. Die Welt mit all ihren lockenden Reizen war ihr ein Truggebild des Teufels, „außen ſchöne, weiß, grün und rot, und innen ſchwarzer Farbe, finſter wie der Tod". Selbſt ein Walther von der Vogelweide konnte einmal den Teufel als einen Schenkwirt darſtellen und die Frau Welt als ſein verführeriſches Schenkmädchen, das die Gäſte zu locken und feſtzuhalten ſucht. Die typiſche Darſtellung der Frau Welt zeigt ein jugendlich gleißendes, ſchön geſchmücktes Weib, deſſen Kehrſeite als ein verweſungatmender Knäuel von Kröten, Schlangen und ekkem Gewürm erſcheint. Das irdiſche Leben galt als eine friedloſe Pilgerfahrt, die Erde als Tal der Tränen, als das wahre Leben das jenſeitige. War damit die Verneinung aller weltlichen Kultur gegeben und gegenüber der Unmöglichkeit, die urſprüngliche Vollkommenheit der Schöpfung jemals wiederherzuſtellen, nur die einzige Aufgabe zugelaſſen, das diesſeitige Leben als eine Vorbereitung für das jenſeitige zu behandeln, ſo erwuchs daraus auch als das höchſte Ziel alles irdiſchen Beſtrebens, die göttlichen Ordnungen an die Stelle der weltlichen zu ſetzen und alles Irdiſche nach dem idealen Vorbild des chriſtlichen Gottesſtaates zu geſtalten. Das irdiſche Gottesreich zu einer Allegorie des himmliſchen auszubauen, war der leitende Gedanke der mittelalterlichen Kultur, ihr Mittelpunkt die Beherrſchung der Welt durch die Kirche, und ihr klaſſiſcher Zeitraum, in dem die asketiſch-hierarchiſche Grundidee ſich am großartigſten entfaltete, reichte vom 11. bis über das 13. Jahrhundert hin. Dieſe Überwältigung der Laienwelt aber durch die Kirche hatte

ihre Voraussetzungen eben darin, daß sie nicht allein durch die Mittel der geistigen Arbeit geschah, sondern vermöge der Stellung der Kirche innerhalb der mittelalterlichen Kultur als einer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Großmacht an tausend Punkten sich praktisch ins Werk zu setzen vermochte.

Auf romanischem Boden hob die große Reformbewegung an, die die Emanzipation der Kirche von der Welt als ihre Sendung ansah. Die weltflüchtigen Mönche, die Asketen der kluniazensischen Richtung, wurden die Herolde der päpstlichen Weltherrschaft, der Mönch Hildebrand bestieg den römischen Stuhl und legte den Grund einer päpstlichen Weltmonarchie, in der die zentralisierende Kraft des Romanentums als die Erbin der universalistischen Eroberungspolitik des alten Imperiums gegenüber dem in lauter partikularen Interessen unselig geteilten Germanentum aufs neue ihr ungeheures historisches Übergewicht bewähren sollte. Das mönchische Ideal verlangte Ehelosigkeit aller Geistlichen und Ablösung des gesamten Klerus von der Botmäßigkeit des Staates: Gregor VII. setzte das Verbot der Simonie und der Priesterehe durch, er krönte die schon mit der karolingischen Gesetzgebung eingeleitete Trennung von Geistlichem und Weltlichem durch das Verbot der Laieninvestitur, welches, streng verwirklicht, den Ruin des Königtums bedeutet hätte, denn politisch und wirtschaftlich ruhte ja das deutsche Königtum auf der Verfügung über die Bistümer und das Kirchengut. Er bahnte durch das Papstwahldekret Nikolaus' II. von 1059 den Weg, auf dem das Papsttum, allen Einflüssen der Krone entzogen, zu völliger Unabhängigkeit gelangen sollte, er beugte die lombardischen Bischöfe unter die päpstliche Autorität, machte Richard von Capua, den Normannenherzog Robert Guiskard und seinen Bruder Roger in Sizilien zu

päpſtlichen Lehenspflichtigen, erhob in Spanien und Sardinien, in England, Ungarn, Rußland, Polen und Dalmatien politiſche Anſprüche, ſprach über den deutſchen König die Exkommunikation, erklärte ihn des Thrones verluſtig und ſah ihn als Büßer in Canoſſa erſcheinen. Er faßte die Unterwerfung auch der geſamten öſtlichen Welt unter die Herrſchaft der lateiniſchen Kirche ins Auge, und er ſchuf endlich die Anfänge eines kirchlichen Verwaltungsſyſtems, um das geſamte Abendland mit dem elaſtiſchen Organismus einer Beamtenhierarchie, welche jedem Druck aus der römiſchen Zentralſtelle willig gehorchte, allmählich zu überſpannen. Allerdings bedeutete Heinrichs IV. diplomatiſcher Meiſterſtreich vor Canoſſa durchaus keine Niederlage für das Königtum, allerdings behauptete dieſes im Wormſer Konkordat von 1122 zunächſt ſeine Selbſtändigkeit gegenüber der Kurie, allerdings ſollte es der päpſtlichen Zentraliſationstendenz in der Folge nirgends gelingen, die lokalen Widerſtände völlig zu brechen, aber doch ſtieg das gregorianiſche Syſtem zu einer triumphierenden Höhe empor: wie die innere Politik der Kurie, auf die Botmäßigkeit der chriſtlichen Staaten gerichtet, ihr wichtigſtes Werkzeug in der Ordensgeiſtlichkeit hatte, ſo hatte die äußere, auf die Eroberung des heiligen Landes und die Bekämpfung der Ungläubigen gerichtet, ihr wichtigſtes Werkzeug in den geiſtlichen Ritterorden, mit denen die Monachiſierung auch der Laienwelt begann. In der Legende vom Eremiten Petrus offenbart ſich die ganze dämoniſche, maſſenbezwingende Gewalt des aſketiſchen Ideals, aus dem der Gregorianismus ſeine ſiegreichen Impulſe entnahm, und in der grandioſen Kreuzzugsbewegung ſchien der Papſt wirklich dazuſtehen als der höchſte Gebieter, Richter und Kriegsherr der Chriſtenheit als der gottgeweihte Lenker des chriſtlichen Gottesſtaates. Als der

Stellvertreter Gottes nahm er sich das Recht, Könige einzusetzen und abzusetzen: ‚er sezzet si ûf, er sezzet si abe, nâch der hsbe wirket er sie hin und her als einen bal' sang ein Dichter des 13. Jahrhunderts. „Der Herr gab dem Petrus nicht nur die allgemeine Kirche, sondern den ganzen Erdkreis zu regieren" schrieb Innocenz III., der den Papst als ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch bezeichnete. „Ich bin Cäsar," rief Bonifaz VIII., als er 1298 die Wahl Albrechts I. erfuhr, und setzte sich zu den päpstlichen Insignien auch die Kaiserkrone auf. Die Oberlehnsherrschaft des Papsttums über alle irdischen Reiche aufzurichten, war das letzte Ziel dieser kurialistischen Universalpolitik, das für Neapel, Portugal, Aragon, für Sizilien, Sardinien, Korsika, für England, Ungarn und Polen auch vorübergehend verwirklicht wurde. Und was die deutschen Bischöfe noch 1157 auf dem Reichstag zu Besançon erbittert zurückgewiesen hatten, wurde anderthalb Jahrhunderte später zur Tatsache: Albrecht I. schwur im Jahre 1303, daß er sein Reich vom Papste zu Lehen trage. Nicht nur nannten sich Otto IV. oder Friedrich II. römische Kaiser „von Gottes und Papstes Gnaden", nicht nur wurde bis in das 16. Jahrhundert hinein das allerdings früh bestrittene Märchen wiederholt, daß der Papst das Kaisertum von den Griechen auf die Franken übertragen habe, nicht nur kam der alte Anspruch des Papstes, daß der Kaiser ihm durch den Fußkuß zu huldigen, das Pferd zu führen und den Steigbügel zu halten habe, im Sommer 1155 wirklich zur Ausführung, sondern sogar das Kurfürstenkollegium leitete 1279 sein Wahlrecht aus einer Stiftung des römischen Stuhles her.

Waren auch alle diese universalen Herrschaftsansprüche des Papsttums überwiegend von theoretischer Art, sie hatten doch in jedem Augenblick die Tendenz, sich in praktische

Folgerungen umzuſetzen, und auf jeden Fall wohnte ihnen eine ideelle Macht inne, die nur durch neue, durch ſtärkere Ideen zu brechen war. Und ſchon waren dieſe Ideen vorhanden, aus neuen Kulturerfahrungen heraus wurden ſie geboren, nicht aus der Theorie, ſondern aus dem Grunde der Wirklichkeit ſproſſen ſie immer kräftiger empor, um am Ende mit lange geſammelter Kraft die alten Kulturideale, wie ſie in der Papſtkirche ihren Einigungspunkt gefunden, zu zertrümmern. Das mittelalterliche Syſtem des chriſtlichen Gottesſtaates trug ſeine Widerlegung in ſich ſelbſt: denn gerade das erhabene Ideal der Weltverneinung hatte ja die kirchliche Weltbeherrſchung, die volle Bejahung der Welt in der verweltlichten Kirche zu ſeiner Kehrſeite. Durch das Evangelium der Armut gewann die Kirche ungeheure Reichtümer, durch das Evangelium der Keuſchheit ſchuf ſie ſich ein opfer- und kampfbereites Beamtenheer und eine Myſtik und Metaphyſik voll der ſinnlichſten Vorſtellungen, durch das Evangelium des Gehorſams wurde ſie zu dem größten und mächtigſten Staatsweſen ihres Zeitalters. Von innen heraus war der Widerſpruch dieſes Zirkels allen Reformanſtrengungen zum Trotz nicht zu löſen, nur von außen konnte dieſe Vereinigung des Unvereinbaren, der Askeſe und der Weltlichkeit, geſprengt werden. Von der Peripherie her begann der Widerſtand zu wirken, bis er, mehr und mehr in das Innere des Kreiſes vordringend, tötlich ſeinen Mittelpunkt traf. An der Peripherie wirkte der geiſtlichen Macht die weltliche entgegen, der internationalen Kirche das internationale Kaiſertum. Aber weil es nach der Auflöſung des Karolingerreiches kein anderes Einheitsband für die abendländiſchen Völker gab als die Kirche, ſo hatte das deutſche Königtum, wenn es ſich zum römiſchen Kaiſertum erweitern wollte, ſeinen Rechtstitel dafür nur an der uni-

verfalen Idee der Kirche, als deren Schirmvogt der Kaiſer ſich die Würde des höchſten Herrn der Chriſtenheit allein zueignen konnte. Das Kaiſertum war ſomit zur Stärkung der weltlichen Macht und der moraliſchen Autorität der Kirche gezwungen, und als ihm dieſe über den Kopf gewachſen und zur zielbewußten Mitbewerberin um das Imperium geworden war, ſah es in den außerdeutſchen Nationen und den deutſchen Territorialfürſten ſich neuen Feinden ſeiner internationalen Politik gegenüber, die die natürlichen Bundesgenoſſen der Kurie wurden. Trotz den ſtaufiſchen Verſuchen, durch entſchiedene Begünſtigung der Laienfürſten einen neuen Kurs zu gewinnen, und trotz der vorübergehenden glänzenden Entfaltung der ſtaufiſchen Machtſtellung hatte das Kaiſertum mit dem 13. Jahrhundert abgewirtſchaftet, wie der raſche Zuſammenbruch des Reiches lehrte. Der hervorragendſte Faktor der deutſchen Lehensverfaſſung, der Epiſkopat, war durch die ſteigende Gewalt des Papſttums den deutſchen Intereſſen immer mehr entzogen worden, und das einzige Mittel, dieſer verhängnisvollen Wendung Herr zu werden, das verwegene Mittel, welches ſchon Otto I. und Heinrich III. verſucht, welches Reinald von Daſſel erneuert hatte: das Papſttum der deutſchen Verfaſſung einzuordnen, es mußte naturgemäß verſagen; ſeit Innocenz III. hatte man nichts mehr davon zu erhoffen. Und inzwiſchen waren neue wirtſchaftliche und politiſche Bildungen emporgewachſen, die vergeblich nach einem feſten Platz in der Verfaſſung trachteten, den Biſchöfen die ſichere Verfügung über ihre Hoheitsrechte und Einkünfte entwanden und die alte Schichtung der Stände durchbrachen. Man verlor das Verſtändnis für die großen univerſalen Aufgaben, auf die die Ottonen, Salier und Staufer noch die Kräfte der Nation zu ſammeln vermögend geweſen waren, und die Reichsgewalt brachte

es, trotz einigen großen Anläufen unter Albrecht I., Heinrich VII. und Ludwig dem Baiern, nicht mehr dazu, sich an der Spitze aller nationalen Kräfte zu behaupten. Immer stärker hatte sich der Gedanke der territorialen und der nationalen Konsolidierung Bahn gebrochen, er lehnte sich auf gegen das internationale Kaisertum und die internationale Kirche und bildete ein neues politisches Bewußtsein aus, das zum Bruche mit den Universalideen des Mittelalters hindrängte: die erste Entwicklungsreihe, die wir zu verfolgen haben, ist die Ausbildung des Nationalbewußtseins.

Eine zweite Gegenströmung drang schon tiefer in die Mitte des kirchlichen Systems ein, sie richtete sich gegen die sittlichen Ideale, welche die Kirche als die stärksten Säulen ihrer Kraft hingepflanzt, und deren schöpferische Bedeutung besonders seit dem 10. Jahrhundert in immer neuen und schärfer gefaßten Formen des Mönchtums zum Ausdruck gekommen war. Hatte nicht gerade die stärkste Askese überall wieder in die Weltlichkeit zurückgeführt? war nicht gerade den heiligsten Orden durch die zahllosen Schenkungen, Stiftungen und Privilegien, mit denen die Laien an ihrer Heiligkeit teilnehmen wollten, die asketische Disziplin alsbald wieder verloren gegangen? War denn das eine beständige Ironie der Geschichte, oder war es nicht vielmehr eine heilsame Lehre, daß auch dem Weltlichen sein Recht gebühre, daß es noch andere Ideale, als die asketischen, geben müsse, daß der Mensch über der Sorge um das jenseitige Leben das diesseitige nicht geringachten dürfe? Diese allmähliche Ausbildung eines Bewußtseins von der selbständigen Berechtigung des Irdischen, die Überwindung des asketischen Ideals durch eine langsam erstarkende Laienkultur weltlichen Charakters, ist die zweite Entwicklungsreihe, die wir bis zu ihrer

Ausmündung in das 16. Jahrhundert zu begleiten haben. Eine dritte darf als die theoretiſche Formulierung, als die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Anwendung dieſer aus wirtſchaftlichen und ſozialen Veränderungen geborenen Erfahrungen, Anſprüche und Stimmungen der Laienkultur bezeichnet werden; ihre wichtigſten Vorausſetzungen ſind der Aufſchwung der Naturwiſſenſchaften und der empiriſchen Methoden, die Selbſtzerſetzung der mittelalterlichen Wiſſenſchaft und die neuen Anknüpfungen an das Altertum durch den Humanismus, als ihr Gipfelpunkt erſcheint ein neues Menſchenideal: das individualiſtiſche Ideal des Renaiſſancemenſchen. Die Forderungen, welche von dieſem neugewonnenen Kulturboden der Laienwelt aus an die Geſtaltung des Lebens zu ſtellen waren, gerieten auf allen Punkten mit dem mittelalterlichen Syſtem, das die Kirche nach wie vor vertrat, in Widerſpruch. Ein chaotiſches Durcheinander radikaler und konſervativer Strebungen war die Folge, ein Gewirr von Frömmigkeit und Glaubensloſigkeit, Weltflucht und Weltgenuß, ſtrenger Kirchlichkeit und reformluſtigem Aufruhr, unklare Vermiſchungen von religiöſen und ſinnlichen, kirchlichen und ſozialen Inſtinkten, eine ſittliche und eine ideelle Anarchie, eine flutende Maſſenbewegung, in der weder die kirchlichen noch die weltlichen Machthaber, weder Gelehrte noch Prediger bei allem ernſten Wollen eine dauernde Autorität behaupten konnten. Ein allgemein verbreitetes Gefühl, daß man ungeheuren Veränderungen, neuen Daſeinsformen, höheren Bildungszuſtänden entgegenging: aber wo nun den Hebel einſetzen, an dem ſich die alte Welt aus den Angeln heben und auf einen neuen Schwerpunkt ſtellen ließ?

Die Antwort auf dieſe Frage ergibt ſich aus einer Geſchichte des religiöſen Lebens im Mittelalter, denn die Kirche, als die Zentralmacht der alten Kultur,

konnte durch keine weltlichen Mächte, sie konnte nur durch Gott selbst, durch die Religion überwunden werden. Auf dem Boden einer schöpferischen Neuordnung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Weltzweck und persönlicher Heilsvollendung mußten sich alle Ströme treffen, für die die Kirche keinen Raum mehr bot. Nur aus der Vereinigung dieser Strömungen kann die Reformation in der welterschütternden Wucht ihres Vorstoßes und in ihrem Charakter als Kulturkampf richtig begriffen werden.

Erstes Kapitel

Die Ausbildung des Nationalbewußtseins

Nun ist durch des Reiches Kräfte und durch die Gunst der Könige, daran zweifelt niemand, die Kirche erhöht und reich geworden, und es steht fest, daß sie nicht eher das Reich so sehr erniedrigen konnte, als bis dieses, durch seine Liebe zum Priestertum entnervt und seiner Kräfte beraubt, nicht durch das geistliche Schwert der Kirche, sondern durch sein eigenes weltliches Schwert zerstört war.

Otto von Freising, Chronik. Buch VII, Vorrede.

Es wird von Mitternacht einer aufstehen, der wird das Volk abwenden von dem römischen Stuhl und wird mächtiger Fürsten Huld und Beistand haben.

Weissagung des Antonius Torquatus. 1480.

Daß Deutschland das Reich der Mitte ist, nach allen Seiten seine Grenzen fremdem Einfluß öffnend, auf keinem Kulturgebiete eines ungestörten Entwicklungsganges urwüchsiger Bedingtheit fähig, vielmehr überall zu mühereichen Auseinandersetzungen mit Ideen, Zuständen, Ansprüchen und Motiven gezwungen, die von außen unabweisbar in seine Sphäre greifen, das ist von je das Glück und das Unglück seiner Geschichte gewesen. Man hat es

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY

das Herz Europas genannt, durch das alle Ströme des Lebens fließen, aber seine weltgeschichtliche Sendung hat es durch außerordentliche Opfer erkaufen müssen. Unter diesen war die Verkümmerung des nationalen Bewußtseins der schwersten eins. Allerdings beobachten wir Jahrhunderte hindurch ein in wechselnden Formen auftretendes Nationalgefühl, wir vernehmen auch nicht selten die Sprache des deutschen Nationalstolzes, aber wir sehen zugleich ein fruchtloses Ringen, dies unklare Gefühl in die Helle des Bewußtseins zu führen und von hier aus ihm den einzig angemessenen Ausdruck zu erschaffen: den nationalen Staat. Erst nachdem alle solche Versuche völlig mißlungen sind, wirft sich das Nationalgefühl plötzlich mit lange gesammelter Energie auf die religiöse Seite, reißt die deutsche Kirche von Rom los und führt damit auch zu politischen Ergebnissen, in denen das verjüngte Nationalgefühl neue und grundlegende Voraussetzungen gewinnt, um sich zu einem klaren politischen Nationalbewußtsein mit immer sicherer erfaßten Zielen allmählich zu entfalten.

In den ersten Jahrhunderten einer noch wenig differenzierten Kultur, als unsre Vorfahren, nach Heer- und Gerichtsverbänden oder Hundertschaften gegliedert, in einer Vielheit von Teilvölkern lebten, die bald so, bald anders sich zusammenfanden und wieder auseinanderstrebten, eines gemeinsamen Namens aber noch entbehrten, kam das Bewußtsein ihrer natürlichen Verwandtschaft, wie sie in Sprache, Wuchs, Haltung, Farbe, Kampfweise und Kultus hervortrat, nur in der (westgermanischen) Ursprungssage zur Geltung, die von dem Urvater Mannus, dem Sohne des erdgeborenen Twisto, erzählte und auf dessen drei Söhne die nördlich wohnenden Ingwäonen, die binnenländischen Herminonen und die rheinischen Istwäonen zurückleitete. Im Kampfe mit Rom, in der Berührung mit

ſeiner überlegenen Kultur ſchloſſen ſich die zahlreichen Teilvölker zu feſter gegliederten Stammeseinheiten zuſammen, die in gemeinſamen Erlebniſſen und Erinnerungen ſich ein tiefer haftendes Gefühl der Zuſammengehörigkeit erwarben. Ein ehrgeizig aufſtrebendes Stammesbewußtſein, von Eroberungsgelüſt und der lernbegierigen Anſchauung römiſcher Staatskunſt getragen, nahm ſich zu glänzenden Anläufen zuſammen, wobei jeder Stamm den Anſpruch erhob, für den auserwählten zu gelten, und ein alle verwandten Stämme zuſammenfaſſendes Volksbewußtſein ſomit gar nicht aufkommen ließ. Und wenn Germanen im römiſchen Heere gegen ihre eigenen Volksgenoſſen kämpften, wenn Theoderich den Odoaker oder Chlodowech die Alamannen, Weſtgoten und Burgunden ſchlug, ſo war man weit entfernt, ſentimental etwa von einem Bruderkrieg zu ſprechen. Am höchſten ſchwang ſich das Selbſtgefühl der Franken, die, dem heimatlichen Boden treu bleibend und ſomit nicht gleich den oſtgermaniſchen Stämmen der Übermacht der römiſchen Ziviliſation erliegend, ihre weltgeſchichtliche Aufgabe erfaßten: ein neues Weſtreich zu gründen, welches, Byzanz und dem Islam zugleich das Gegengewicht haltend, das Erbe Weſtroms und damit den Gedanken der Univerſalmonarchie übernehmen ſollte, deſſen treibende Kraft das römiſche Chriſtentum geworden war.

Die Theokratie Karls des Großen war den nationalen Unterſchieden gegenüber indifferent, und ob auch der romaniſche Typus vom germaniſchen ſich immer merklicher abhob, bei den zahlreichen Reichsteilungen kam ſo gut wie nie der Geſichtspunkt der natürlichen Nationalitätsgrenzen zur Geltung. Wie langſam ſich ein deutliches Bewußtſein der gemeinſamen Nationalität in unſern Vorfahren entwickelte, tritt lehrreich hervor in der Geſchichte des Namens „Deutſch“. Als adjektiviſche Form zu diot = Volk, in

älteſter Form diutisk, beſagt es „volksmäßig, volksverſtändlich“ und bezeichnete ſomit den Unterſchied der Sprache im Gegenſatz zum Romaniſchen und Lateiniſchen. Aber in dieſem Sinne galt es von den Germanen überhaupt: auch das Angelſächſiſche und das Langobardiſche wurde in die lingua theodisca einbezogen, und Walahfried Strabo rechnete ihr auch das Gotiſche zu. Das öſtliche Teilreich aber, welches 843 an König Ludwig fiel, hieß keineswegs das deutſche, ſondern das oſtfränkiſche oder das Ludwigsreich. Allmählich vollzog ſich das Übergleiten der Bedeutung auf die Bezeichnung der Volkszugehörigkeit: in einer italiſchen Urkunde von 845 erſcheinen im Gegenſatz zu den bereits romaniſierten Langobarden die transalpinen Stämme ſchon unter dem zuſammenfaſſenden Namen der Teutisci, und eine altſächſiſche Gloſſe des 9. Jahrhunderts umſchreibt Germania durch „deutſche Leute“. Während in Italien, wo ſich durch die Römerzüge zuerſt die gemeinſame Bezeichnung Tedeschi für Angehörige der verſchiedenen deutſchen Stämme aufdrängte, der Sprachname zum erſten Male einen politiſchen Nebenſinn empfing und auf König und Reich überging, blieb in Deutſchland ſelbſt das Stammesgefühl zu kräftig, als daß der Geſamtname zu ausſchließlicher Geltung hätte gelangen können; erſt die Kaiſerchronik um die Mitte des 12. Jahrhunderts kennt den Geſamtbegriff Deutſchland. Aber mit Ausnahme der Italiener nannten uns alle Völker keineswegs mit einem Geſamtnamen, ſondern die Franzoſen, Spanier und Engländer des früheren Mittelalters bezeichneten uns als Alamannen, die Skandinavier als Sachſen, der Südoſten als Schwaben, der Orient als Franken, und in Deutſchland ſelbſt hatte der Frankenname eine Tendenz, ſich zu einer Geſamtbezeichnung auszuweiten, als er von dem Namen „Deutſch“ endgültig überholt wurde. Die erſte patriotiſche

Verkündigung des von allem Stammesbewußtsein losgelösten Deutschtums, den Begriff des deutschen Vaterlandes mit geographischer Bestimmtheit umschreibend, ist Walthers köstlicher Preisgesang: von der Eide bis zum Rhein und von da bis in der Ungarn Land, da wohnen die besten Männer und die schönsten Frauen, da herrscht die deutsche Zucht, Tugend und reine Minne, da liegt das Land, dem keines gleichkommt, in dem der Sänger sich innig ein langes Leben wünscht. Aber eine Nationalhymne, wie man es genannt hat, ist dies Gedicht keineswegs: was in ihm zum Ausdruck kommt, ist lediglich der Stolz auf das staufische Reich, das Hochgefühl seiner Ritterschaft, von der der Italiener Thomasin von Zirklaria rühmen durfte, daß sie die hehrste stets gewesen, von der wir in den Büchern lesen. Das Nationalgefühl der Stauferzeit war das Gefühl eines im Kaisertum begründeten Vorranges der Deutschen, ein Gefühl überschüssiger Kraft, in seinem Wirken ganz nach außen gewendet, mochte es mit den staufischen Königen den Schauplatz seiner Großtaten im Süden suchen oder im Osten in der unter dem Anteil aller Stände und aller Landschaften erfolgenden bewundernswerten Schöpfung eines neuen kolonialen Deutschlands sich ausleben.

Wenn dies extensiv wirkende Nationalgefühl den Ausbau des nationalen Staates noch gar nicht als Aufgabe begreifen konnte, so lag das einerseits an der Herrschaft der religiösen Vorstellungen, die dem Kaisertum als der Schirmvogtei der Kirche eine kosmopolitische Richtung aufdrängten, anderseits an dem unbekümmerten Nebeneinander territorialer und ständischer Sonderinteressen, die mit der königlichen Zentralgewalt entweder in beständigem Widerstreite lagen oder, ohne nach ihr zu fragen, ihre eigenen Wege suchten.

Die deutſche Geiſtlichkeit war in erſter Linie ein Glied der allgemeinen Welthierarchie; was ſie geiſtig und wirtſchaftlich für Deutſchland leiſtete, leiſtete ſie im Dienſte ihrer Kirche, und wenn die ottoniſche Verfaſſung die deutſche Kirche in ihr politiſches Syſtem eingegliedert hatte, ſo war dieſer Verfaſſungscharakter der deutſchen Kirche ſeit dem Eintreten Heinrichs III. für die kirchliche Reform verloren gegangen, und ihr Schwerpunkt hatte ſich nach außen geſchoben. Trotz den Zugeſtändniſſen, die das Kaiſertum im Inveſtiturſtreit dem gregorianiſchen Syſtem ſchließlich abzwang, in welche Schwierigkeiten ſah es ſich faſt jedesmal verſtrickt, ſobald es ſeine kirchlichen Regalien durchſetzen wollte! Otto IV. ſah ſich ſogar genötigt, auf das Aufſichtsrecht über die geiſtlichen Wahlen ausdrücklich zu verzichten; und wie viele deutſche Biſchöfe in der Folge treu zum Kaiſertum ſtehen mochten, durch Privilegien, mit denen man ſie ausſtattete, durch die lehensrechtliche Auffaſſung auch des Kirchengutes, die dem König die private Verfügung darüber entzog, durch die päpſtliche Politik und ihr gewaltiges Werkzeug, den Ordensklerus, wurde doch der kaiſerliche Einfluß der Kirche gegenüber immer machtloſer. Und wie die Geiſtlichkeit im allgemeinen nicht durch nationale Motive beſtimmt war, ſo kannten auch die Gelehrten, die ja überwiegend aus dem geiſtlichen Stande hervorgingen, keine Landesgrenzen: ob ſie in Deutſchland, in Paris, in Bologna gebildet waren, ſie waren die Apoſtel einer internationalen Bildung, die Jünger derſelben Logik, Dialektik, Scholaſtik, desſelben Rechtes, und ihr Latein verſtand man allerorten. Auch der deutſche Fürſten- und Ritteradel fühlte ſich als den Angehörigen einer internationalen Geſellſchaft, das Geſetzbuch der ritterlichen Ehre und der höfiſchen Zucht galt allenthalben, und die geiſtlichen Ritterorden, als Pala-

dine des Chriſtentums, kannten in ihrer Mitte keine nationalen Unterſchiede; erſt Luther wandte ſich mit vollem Bewußtſein an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation. Weiterhin entbehrte aber auch der bürgerliche Handelsſtand aller nationalen Geſchloſſenheit, vielmehr ſtrebte er in zwei völlig getrennten Wirtſchaftsgebieten auseinander: der ſüdliche blieb in beſtändiger Beziehung zum Mittelmeerbecken, der nördliche blickte über die nördlichen Meere, aber da alle ſchiffbaren Flüſſe der norddeutſchen Tiefebene auf dem von Nordweſten nach Südoſten ſich erſtreckenden Mittelgebirgsgürtel entſpringen, ſo war eine Verbindung zwiſchen jenen beiden Wirtſchaftsgebieten bei der Unzulänglichkeit der Landwege nur durch die Rheinſtraße herzuſtellen, und auch hier war der Verkehr ſtromauf beſchwerlich. Jedes dieſer beiden Handelsgebiete traf ſeine Maßnahmen ſelbſtändig, ohne nach Kaiſer und Reich zu fragen, und die ſtolze Hanſa, die auf eigene Hand Verträge ſchloß und Kriege führte, hat mit nationalen Geſichtspunkten nirgends gerechnet. Von ſolchen wußte auch der immer kräftiger aufſtrebende Partikularismus nichts, der aus der Grundherrengewalt durch Vereinigung der verſchiedenartigſten Rechtstitel in dieſelbe Hand allmählich den Begriff der Landeshoheit entwickelt und ſo eine Reihe unabhängiger Territorialgewalten geſchaffen hatte, welche, die alten Stammeseinheiten durch dynaſtiſche Herrſchaftskomplexe ablöſend, ſeit dem 12. Jahrhundert auch dem Kaiſertum eine territoriale Politik, vor allem die Erwerbung einer Hausmacht, aufnötigten; und neben den monarchiſchen Territorien der Fürſtentümer ſtanden die republikaniſchen der Städte. Sie ſuchten ſich nicht nur nach oben hin immer ſelbſtändiger zu machen und dem Königtum ein Hoheitsrecht nach dem andern zu entziehen, ſie erſetzten auch nach unten die lehensrechtliche Verfaſſung

durch die ständiſche und eine geordnete Beamtenverwaltung, waren nach außen auf die Abrundung ihrer Machtgebiete beſtändig bedacht und trieben ihre Politik auf eigne Hand. Gegen Ausgang des Mittelalters zählte man etwa 40 Laienfürſten, einige 70 Pfaffenfürſten, dazu eine Menge großer und kleiner Reichsſtädte, Grafen, Herren und landſtändiſche Herrſchaften, eine weitgehende Zerſplitterung! Und dem durch keine einheitliche Verfaſſung zu meiſternden Partikularismus hatte ſich ſeit dem Anbruche des geldwirtſchaftlichen Zeitalters ein immer erbitterter ſich geſtaltender Klaſſenkampf geſellt; neben den Vertretern der alten bäuerlichen, auf Domanialwirtſchaft ruhenden Kultur, dem Königtum, dem Epiſkopat und dem Laienadel, erhoben ſich die ſtändiſchen Bildungen der ſtädtiſchen Kultur, neben dem Grundbeſitz das Kapital, neben der Landwirtſchaft die Induſtrie, neben der Lehensverfaſſung die Kommunalverfaſſung, neben der ariſtokratiſchen Geſellſchaftsform die demokratiſche, und in dem ſchroffen Gegenüber ſolcher unvereinbaren Intereſſen, von denen eine jede die Neigung hatte, die übrigen zu ihren Gunſten zu tyranniſieren, und die zum Teil ſogar ihre Stützpunkte im Auslande ſuchten, blieb der alles Auseinanderſtrebende übergreifende Nationalgedanke der unerfüllte Traum weniger Idealiſten, welchem jedes greifbare Subſtrat gebrach. Endlich iſt der Gegenſatz der Sprache nicht zu vergeſſen, Hochdeutſch und Niederdeutſch, und der im eigentümlichen Gange der deutſchen Kultur begründete Gegenſatz der Stämme, beſonders des ſächſiſchen mit den oberdeutſchen. Das Gefühl der Bildungs- und Sprachgemeinſchaft hatte der Sachſe vielleicht dem Dänen gegenüber noch mehr, als etwa dem Schwaben oder Alamannen gegenüber. Auch in der Literatur wurden zur Ausbildung einer einheitlichen Schriftſprache nur kleine Anſätze ge-

macht, die mit dem 14. Jahrhundert ſogar gegen die Lokalſprachen wieder völlig verſchwanden; auch hier ſchieden ſich Standesklaſſen ab: geiſtliche, ritterliche, bürgerliche, gelehrte, ſpielmänniſche Dichtung. Und jede Spur eines äſthetiſchen Nationalbewußtſeins ließ ſie ebenfalls vermiſſen, denn die geiſtliche wie die ritterliche Dichtung, die in Stoffen und Formen faſt durchaus von Frankreich abhängig war, trug dieſen fremden Schmuck mit unverhohlenem Stolze.

Das alles waren hemmende Schranken, die der Ausbildung eines umfaſſenden politiſchen Nationalbewußtſeins im Wege ſtanden; und zu einer Zeit, da ſich die fremden Nachbarſtaaten zu feſten nationalen Verbänden zuſammenſchloſſen, blieb Deutſchland mit ſeiner kaiſerlichen Univerſalpolitik und ſeiner inneren Zerſplitterung ſolchen Aufgaben fremd.

Im allgemeinen läßt ſich ſagen, daß mit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts die mittelalterliche Univerſalidee, die in Dante noch einmal einen großartigen Darſteller fand, ihre zentrale Stellung zugunſten der kraftvoll aufſtrebenden Nationalgeiſter überall einzubüßen begann: nicht mehr päpſtliche und kaiſerliche Macht waren fortan die eigentlichen Gegenpole, ſondern der ideale Univerſalismus und der reale Nationalismus. Die Verwicklungen zwiſchen Papſttum und Kaiſertum ergaben ſich von jetzt ab viel weniger aus den beiderſeitigen theoretiſchen Anſprüchen, als aus der Tatſache, daß der Papſt als italieniſcher Landesfürſt auftrat. Und daß er als ſolcher mit den deutſchen Landesfürſten und den außerdeutſchen Nationen gegen das Kaiſertum ſich verbünden konnte, zeigt eben, zu welcher Selbſtändigkeit die nationalen Konzentrationen überall erſtarkt waren. In Literatur, Kunſt, Wiſſenſchaft und Gewerbe waren die einzelnen National-

charaktere zuerſt zu deutlicheren Prägungen gelangt, in den Erfahrungen der gemeinſamen Kreuzzüge hatte man ſie anſchaulich ſondern gelernt; ſie ſtrebten jetzt auch politiſch, kirchlich und wirtſchaftlich ihren Ausdruck zu gewinnen. Dem franzöſiſchen Königtum gelang die Unterwerfung der partikularen Mächte und die Herſtellung einer ſtarken Zentralgewalt, die den achten Bonifaz demütigte, das Papſttum in Avignon zu einer Puppe der franzöſiſchen Politik erniedrigte und ſchon die Hand nach der deutſchen Kaiſerkrone ausſtreckte. Friedrich II. war bereits genötigt, England und Frankreich über ſeine italieniſche Politik beſtändig Rechenſchaft zu geben; beide Länder machten ihre Landeskirchen rechtlich und finanziell von der Kurie völlig unabhängig. In Italien, das noch in der Stauferzeit wohl den Deutſchenhaß, aber doch keine nationale Politik gekannt hatte, lehnte ſich das nationale Empfinden bei dem Einzug des Luxemburgers Heinrich VII. leidenſchaftlich auf, und in Florenz regte ſich zuerſt die Idee des Nationalſtaates, wie ſie ſpäter Machiavell wieder aufnahm. In Spanien, wo das Nationalgefühl durch die Kämpfe gegen die Mauren die größten Impulſe empfangen hatte, bildete ſich nicht nur eine Teilnahme der Stände an der Geſetzgebung aus, ſondern vor allem gelang es, die Landeskirche der kurialen Botmäßigkeit zu entziehen und der Krone völlig zu unterſtellen. Im Oſten machte das Slawentum beſtändige Fortſchritte: in Böhmen gewannen die nationalen Elemente eine ungeheure Wucht durch ihre Verſchmelzung mit der religiöſen Reformbewegung, die auf die Gründung einer böhmiſchen Landeskirche hindrängte, das Deutſchtum als den Träger einer feindlichen Kultur ausſtieß und die Selbſtändigkeit Böhmens erſtritt (Georg Podiebrad 1458—71); kraftvoll erhob ſich die polniſch-

litauiſche Monarchie, Iwan der Große legte den Grund des ruſſiſchen Zarenreiches. Ungarn, das unter Johann Hunyad um ſeine nationale Selbſtändigkeit gegen die Osmanen kämpfte, erlebte unter deſſen Sohne Matthias Corvinus eine ruhmreiche Epoche politiſchen und ziviliſatoriſchen Aufſchwungs. Im Norden ſchob ſich die däniſche Macht nach Deutſchland herein und hatten ſich die drei ſkandinaviſchen Reiche 1397 in der Calmarer Union zuſammengeſchloſſen.

Inmitten dieſer nationalen Bildungen überwiegend antideutſchen Charakters, die zum Teil die glänzendſten Ergebniſſe der deutſchen Koloniſation in Frage ſtellten, ſtand das deutſche Reich mit ſeiner morſchen Verfaſſung, durchwuchert von eigenwüchſigen Entwicklungen, die immer unvereinbarer geworden waren und dem allgemeinen Zuge nach nationaler Konſolidierung einen zähen Widerſtand entgegenſetzten. Es iſt wohl das verhängnisvollſte Gebrechen des deutſchen Königtums geweſen, daß es ihm nicht gelang, ſich zu einer Finanzmacht zu entwickeln und ſo mit der Entwicklung der Nation Schritt zu halten. Während die ſtädtiſche Kultur ein höheres wirtſchaftliches Niveau erſtieg, das des Handels und der Induſtrie, blieb das Königtum wirtſchaftlich im agrariſchen Syſtem ſtecken, um darin zu verarmen. Und wo es gleichwohl ſeine ganze Kraft einſetzte, ſeine zentrale Stellung zu behaupten, da begegnete es in dem deutſchen Partikularismus und dem Papſttum, das deſſen zentrifugale Neigungen gefliſſentlich unterſtützte, unüberwindlichen Hemmungen. Von den kaiſerlichen Univerſalanſprüchen war vollends nur noch ein ſchattenhafter Begriff geblieben, dem die Epoche der großen Kirchenkonzilien, freilich vorübergehend, einen trügeriſchen Glanz der Wirklichkeit mitteilte. Das Anſehen des deutſchen Namens war im Auslande im Sinken. Wie

tief gleichwohl das Kaiſertum in ſeiner Verbindung mit der Kirche im Herzen des Volkes wurzelte, wie man, ſo arm an Macht es geworden war, es dennoch als den idealen, heiligen Hort des Rechts, des Gerichts und aller Beſitzbefugniſſe verehrte, das lehrt wohl am deutlichſten die Kaiſerſage, in die ſich die Hoffnungen auf ein Wiedererſtehen der alten Reichsherrlichkeit geflüchtet hatten; und ſo erklärt es ſich von ſelbſt, daß die Tendenzen der nationalen Konſolidierung in Deutſchland ſich zunächſt auch im Rahmen der alten geheiligten Ordnungen zur Geltung zu bringen ſuchten: in der kirchlichen wie in der Reichsverfaſſung erhoben ſie ihre Reformforderungen.

Die kirchlichen ſollten auf den großen Konzilien ausgetragen werden. Sie galten zuerſt einer Angelegenheit der abendländiſchen Welt: der Beſeitigung des Schismas und Wiederherſtellung des einigen Papſttums; ſie ſollten aber weiterhin die Beziehungen des Klerus zum Papſte regeln, eine Reform der verweltlichten Kirche nicht nur an ihrem Haupte, ſondern auch an ihren Gliedern vornehmen, und die Geſamtheit der Biſchöfe erklärte ſich zu dieſem Zwecke als über dem Papſte ſtehend, was einen entſchiedenen Bruch mit dem gregorianiſchen Gedanken der Papſtmonarchie bedeutete: nicht nur wurde die Kirche neben der Kurie als ſelbſtändige Inſtanz empfunden, bei ihr ſollte auch das urſprüngliche Recht der Souveränität liegen, und innerhalb dieſer univerſalkirchlichen Bewegung begann ſich der landeskirchliche Gedanke Geltung zu ſchaffen. Eine wichtige Neuerung war es in dieſem Sinne, daß auf dem Konſtanzer Konzil zum erſten Male nicht nach Köpfen, ſondern nach Nationen abgeſtimmt wurde. Im weſentlichen verlief denn auch dieſe vorwiegend auf finanzielle und disziplinariſche Reformen gerichtete Bewegung in Kompromiſſen, die die einzelnen Nationen mit

dem Papſte abſchloſſen. Deutſchland wurde von allen am ſchlechteſten abgefunden in dem Wiener Konkordat von 1448, das alle konziliaren Errungenſchaften wieder hinfällig machte und das finanzielle Erpreſſungsſyſtem des Papſttums ſamt allen ſeinen Reſervatrechten innerhalb der deutſchen Kirche neu beſtätigte.

Und wie ſich die Forderungen der kirchlichen Reform auf dieſem Wege im Sande verliefen, ſo auch die Verſuche einer Reform der Reichsverfaſſung. Durch die volle Ausbildung des Lehensſtaates unter den Staufern waren alle privatrechtlichen Geſichtspunkte aus dem Königtum ausgeſondert worden: der König erſchien fortan als der oberſte Verwalter des Reichseigens, dem er nichts auf eigene Hand entfremden durfte. Man begann neben dem Königtum den Staat als ſolchen und als ein Beſonderes zu empfinden; das wies auf die Notwendigkeit einer öffentlichen Vertretung der Nation neben dem König hin, die in der Fürſtenverſammlung eines regelmäßig funktionierenden Reichstages geſchaffen wurde. Die Territorien wuchſen ſich ja mehr und mehr zu wirklichen Staaten aus, der Kaiſer ſelbſt war in erſter Linie Territorialfürſt in ſeinen Erblanden, ſeine Finanz-, Kriegs- und Juſtizgewalt übte er faſt nur noch durch die Vermittlung der Landesherren. Kein Wunder, daß wir die vorübergehenden Anläufe zu einer unmittelbaren Stärkung der kaiſerlichen Zentralgewalt, namentlich durch die Einführung einer allgemeinen Reichsſteuer, ergebnislos ſich wiederholen ſehen, dagegen iſt das ganze 15. Jahrhundert erfüllt von ernſthaften Verſuchen, die Reichsverfaſſung auf nationalen Grundlagen nach föderativ-ariſtokratiſchen Geſichtspunkten neu aufzubauen.

Unter dem erfriſchenden Eindruck der reichbegabten Perſönlichkeit Maximilians, den man wie den Erlöſer aus

einer mehr als zwei Jahrhunderte währenden lähmenden Trübsal begrüßte, gewannen nun diese Versuche plötzlich einen unerwarteten Schwung. Seit dem Ausgange der Staufer war die europäische Hegemonie Deutschlands dahin: die innige Verbindung zwischen Königtum und Episkopat, in der sie vornehmlich gegründet war, war durch das Papsttum zerrissen, die finanziellen Hilfsquellen Italiens waren verloren, die Lebensbedingungen der Nation hatten sich durch das Emporblühen der städtischen Kultur völlig verschoben, das Reich war ein buntes Durcheinander monarchischer und republikanischer Verfassungen geworden; das Königtum, unfähig, die Gesamtinteressen der Nation in dem immer heftigeren Kampfe ständischer und territorialer Gegensätze noch wirksam zu vertreten, fühlte sich gleichsam nur noch als das Ehrenpräsidium einer fürstlichen Oligarchie, ging im wesentlichen in der Vermehrung seiner Hausmacht auf und verfolgte nicht sowohl nationale, als dynastische Interessen. Die Folge war nicht nur ein wildes Fortwuchern der ständischen Bildungen, der egoistischen Sondertriebe und der politischen Sittenlosigkeit, nicht nur der Verfall des deutschen Ansehens in Europa, sondern auch ein unrühmliches Zusammenbrechen aller Erfolge der deutschen Kolonisation im Osten, und im Westen hatte sich drohend eine neue Großmacht, die burgundische Monarchie, erhoben. Wehrlos sah das unselig zerteilte Reich diesem beängstigenden Wachstum seiner Grenzmächte zu, die Geißel der Hussitenkriege hatte man ohne die Fähigkeit, einen umfassenden Widerstand zu organisieren, wie ein Verhängnis über sich ergehen lassen, und die lange, tatenlose Regierung des unerbaulichen Phlegmatikers Friedrich III. hatte alles geleistet, um die schwüle, lähmende Stimmung einer allgemeinen Armut des Vertrauens, einer aller großen An-

triebe entbehrenden Schlaffheit zu erzeugen, und dadurch einen förmlichen Hunger nach bedeutenden Ereigniſſen, bewundernswerten Charakteren und einem dramatiſch bewegten öffentlichen Leben erweckt. Das alles kam Maximilian entgegen, trug ihn empor, erleichterte ſeine Erfolge, begründete ſeine Popularität und beſtimmte die wageluſtige, friſch zugreifende und durch überraſchende Wendungen blendende, wenn auch der Konſequenz entbehrende Art ſeines öffentlichen Auftretens. Das Glück war ihm hold. Im Januar 1477 war Karl der Kühne, der gefürchtete burgundiſche Abenteurer, den ſchweizer Eidgenoſſen erlegen, Maximilian ſchuf ſich durch die Vermählung mit deſſen Tochter Maria eine allerdings angefochtene Machtſtellung im Weſten, im Oſten zog er 1490 nach dem Tode des Matthias Corvinus feſtlich in Wien ein und gewann auch hier die habsburgiſche Stellung zurück; kurz zuvor hatte ihm ſein Vetter Sigismund von Tirol die Regierung ſeines Landes abgetreten. Es war ein unverhoffter Glückswechſel: Deutſchland erlangte an ſeiner Peripherie eine neue, ſichere Poſition, die deutſche Ritterſchaft fand in der Erwerbung Burgunds und in dem populären Kriege gegen Frankreich willkommene kriegeriſche Betätigung, an dem ſchwäbiſchen Bunde zur Aufrechterhaltung des Landfriedens erhielt das Königtum ſeine wertvollſte Stütze, und alle überſchüſſigen Kräfte kamen in der epochemachenden Organiſation des deutſchen Söldnerweſens, in dem genoſſenſchaftlichen Berufsſtande der „frommen" Landsknechte zur zweckvollſten Verwertung. Eine warm emporflutende patriotiſche Erregung war das Ergebnis ſolcher befreienden Vorgänge: Maximilian hatte die Stellung ſeines Hauſes neu befeſtigt, er ſtand an der Spitze der ſchwäbiſchen Kernmacht des Reiches, er organiſierte die brach liegenden Kräfte der Nation, er war der vielſeitigſte, gebildetſte

und tatkräftigste Herrscher seit Jahrhunderten; man hatte das Zutrauen, er werde auch die größte Aufgabe der inneren Politik seit den Staufertagen endlich lösen: den Neubau der trostlos verfallenen Reichsverfassung in Angriff nehmen.

Die Seele dieser reformatorischen Bewegungen war seit 1485 der Kurfürst Berthold von Mainz. Sein Programm lautete: ständische Konstituierung des Reichs, d. h. eine öffentliche Vertretung der Nation durch Kaiser, Kurfürsten, Fürsten und Städte, Aufrichtung des ewigen Landfriedens, mit dem alle faustrechtliche Selbsthilfe aufhören sollte, Einführung einer allgemeinen Reichssteuer, die, nach der Kopfzahl erhoben, die alte lehensrechtliche Kriegsverfassung auf ein neues System zu gründen suchte, Einsetzung einer höchsten juristischen Zentralbehörde, des Reichskammergerichts, dessen Beisitzer die Stände zu ernennen hätten, und vor allem Errichtung eines aus ständischen Mitgliedern zusammengesetzten Reichsausschusses, der die wichtigsten Regierungsgeschäfte zu führen, seine Beschlüsse dem Kaiser und den Kurfürsten lediglich zur Begutachtung vorzulegen und somit unter Einschränkung der kaiserlichen Gewalt das beste der Nation im Auge zu behalten hätte.

Auf kirchlichem Gebiete setzte Berthold durch seine Opposition gegen die römischen Eingriffe in die deutsche Kirche und durch seine von Ulrich von Hutten bezeugte Forderung eines deutschen Nationalkonzils jene lange Reihe der deutschen Beschwerden gegen den römischen Stuhl fort, die seit dem Beginn des Investiturstreites in Chroniken, Flugschriften, Briefen und offiziellen Aktenstücken unermüdlich vorgetragen wurden. Sie waren kirchenpolitischer Natur, sofern sie alle politischen Eingriffe des Papsttums, denen sie die Zerrüttung der staatlichen Ordnung zur Last

legten, zurückwiesen, die päpstlichen Privilegien, durch die der niedere Ordensklerus der staatlichen Kontrolle völlig entzogen war, befehdeten, die Unabhängigkeit der Bischofswahlen und der geistlichen Stellenbesetzung von Rom durchzusetzen strebten und den wachsenden Ansprüchen des geistlichen Gerichts sowie des Papsttums als der höchsten rechtlichen Berufungsinstanz zu wehren suchten. Sie waren wirtschaftlicher Natur, sofern sie die mit dem Rechte der Stellenbesetzung vornehmlich verknüpfte Finanzwirtschaft der Päpste als eine simonistische brandmarkten und ihrer ausbeutenden Habgier die finanzielle Erschöpfung Deutschlands Schuld gaben. Die Palliengelder der Erzbischöfe, die Konfirmationsgelder der Bischöfe, die Annaten der niedern Kleriker flossen nach Rom, nicht minder einträglich war der Kleinverkauf der geistlichen Gnaden, der unzähligen Fakultäten, Privilegien, Lizenzen, Dispense, Kommutationen, Remissionen, Absolutionen und Indulgenzen; gab es doch zum Handgebrauch der Kurialen förmliche Taxenbücher, in denen alle möglichen Sünden mit den entsprechenden Bußpreisen verzeichnet standen: die römische Kurie glich einer internationalen Börse, und die Deutschen hatten die weitaus meisten Kosten des päpstlichen Hofhalts zu tragen: welche Mengen deutschen Geldes gingen dem eigenen Lande dadurch verloren! Aus einer solchen Empfindung heraus war schon Walthers bittres Epigramm geboren, in dem er den Papst höhnisch frohlocken läßt: „ihr deutsches Silber fährt in meinen welschen Schrein; ihr Pfaffen, esset Hühner und trinket Wein und laßt die deutschen Narren fasten"! — Das Papsttum hatte es in der Tat besser als das deutsche Königtum verstanden, aus dem wirtschaftlichen Fortschritt, der durch die Städte sich vollzog, Nutzen zu ziehen, und indem es mit dem Geiste dieser neuen Kultur, in der Italien voranging,

raſch Fühlung gewann, ſchwang es ſich zu einem Handelsgeſchäft und zur größten Finanzmacht Europas auf. Das war aber die große Lüge ſeines Daſeins, die das religiöſe wie das nationale Empfinden empörte: in der Theorie verdammte die Kirche den Handelsgeiſt und die materiell gerichteten Zwecke, in der Praxis wußte ſie ihnen die möglichen Vorteile abzugewinnen; in der Theorie erhob das Papſttum nach wie vor univerſale Anſprüche, in der Praxis nahm es die Formen eines italieniſchen Fürſtentums an, um ſich erſt mit Frankreich, dann auch mit dem Slawentum gegen Deutſchland zu verbinden. Und einer ſolchen antinationalen Macht floſſen deutſche Gelder zu?

Immer nachdrücklicher waren ſolche Stimmen laut geworden, in die Arbeiten der großen Reformkonzilien, in die Synoden und Reichstage hatten ſie hineingeklungen und hatten ſich gewaltſam Luft gemacht, ſeitdem 1450 in Rom der große Jubiläumsablaß ausgeſchrieben und von dem Kardinallegaten Nikolaus von Cues auch diesſeits der Alpen verkündigt worden war, eine allgemeine Wallfahrtsbewegung entfeſſelnd und die päpſtlichen Kaſſen mit rieſigen Geldſummen füllend. „Es gibt nichts," ſagte einmal der ſpätere Papſt Enea Silvio, „was die römiſche Kurie ohne Geld verliehe; ſelbſt die Handauflegungen und die Geſchenke des heiligen Geiſtes werden verkauft, und Verzeihung der Sünden wird nur gegen klingende Münze gewährt." Und am 31. Auguſt 1457 ſchrieb Martin Mayr an denſelben Enea Silvio: „Tauſend Schliche, wie der römiſche Stuhl uns wie Barbaren das Geld auf eine feine Art aus dem Beutel ziehen kann, werden erſonnen. Unſere ehemals ſo berühmte Nation, die mit ihrer Tapferkeit, ihrem Blute das römiſche Reich zuſammengekauft hat und die Herrſcherin und Königin der Welt war, iſt jetzt in Armut geſtürzt, Sklavin und zins-

bar geworden, liegt nun im Staube da und betrauert schon viele Jahre ihr unglückliches Schicksal, ihre Armut." Zum Jahre 1465 konnte die Kölhoffsche Chronik bemerken, es gingen alljährlich so große Summen nach Rom, daß man sich wundern müsse, wenn es in Deutschland noch bares Geld gebe; und selbst Friedrich III. ließ auf dem Frankfurter Reichstag von 1486 den Fürsten eröffnen, daß Roms Undank und Verachtung wider die gehorsame und opferwillige deutsche Nation fernerhin nicht mehr zu ertragen und darum dem Papste fortan keine Obedienz mehr zu erzeigen sei. In den zahlreichen Beschwerdeschriften über römische Bedrückung war so die Berufung auf die „teutsche Nation", ihre besonderen Bedürfnisse und Forderungen immer häufiger, immer schärfer war der Ton geworden, und der päpstliche Versuch einer Erneuerung der Kreuzzugsbewegung durch Ausschreibung einer Türkensteuer wurde als ein bloßes Scheingefecht der unersättlichen Habgier verhöhnt.

Als Maximilian sich vorübergehend an die Spitze dieser Opposition schwang und durch Jakob Wimpheling 1510 die Gravamina der deutschen Nation zusammenstellen ließ, erreichte diese antikuriale Strömung einen ersten Höhepunkt: wieder tauchte der alte Gedanke auf, dem schon Reinald von Dassel nachgegangen war, der deutschen Kirche einen eignen, in Deutschland geborenen Primas einzusetzen. Und ein leidenschaftliches Flugblatt, welches 1518 den Augsburger Reichstag aufrief, der Kurie den geforderten Tribut zu verweigern, spielte seinen höchsten Trumpf schließlich mit den Worten aus: „Gedenket der deutschen Freiheit!" Welche Wucht dem nationalen Pathos schon innewohnte, ist am lehrreichsten an Maximilian selbst zu beobachten: obwohl seine Politik durchaus eine universale war, nirgends von nationaldeutschen Tendenzen,

ſondern von denen der habsburgiſchen Weltherrſchaft beſtimmt, verſtand er doch dieſen Zielen die vorhandene nationale Strömung dienſtbar zu machen, ſich patriotiſche Begeiſterung zu wecken und in dem Faltenwurf eines beredten Nationalſtolzes glänzend Poſe zu ſtehen. Nur war es ihm durch ſeine politiſche Machtſtellung geradezu verboten, ſich mit der treibenden Kraft des deutſchen Nationalgefühles ſchlechthin zu identifizieren.

Die ernſthaften Verſuche einer Neubegründung der Reichsverfaſſung verloren nicht nur durch Bertholds Tod 1504 ihre ſichere Leitung, ſie ſcheiterten nicht nur an der Ungefügigkeit der ſtändiſchen und territorialen Sonderintereſſen, ſondern vor allem an Maximilian ſelbſt, der, nur widerwillig dieſen ſtändiſchen, auf Einſchränkung der königlichen Zentralgewalt gerichteten Reformen eine Zeitlang nachgebend, im Grunde ausſchließlich das Intereſſe ſeiner Dynaſtie im Auge hatte. Das Reichskammergericht wurde allerdings geſchaffen, aber im übrigen trat auf dem Augsburger Reichstage von 1518 mit völliger Klarheit zutage, daß die ſo verheißungsvoll begonnene Reformbewegung ausgeſpielt hatte: was allen andern Staaten gelungen war, die nationale Konſolidierung, für Deutſchland blieb es ein unerreichtes Ziel; das politiſche Leben puſſierte nur noch in den territorialen Bildungen, aber den Körper der Nation durchdrang es nicht mehr. Das deutſche Nationalgefühl war einer poſitiven Schöpfung noch nicht fähig; ſchon hatte es ſich aus der politiſchen Sphäre in die der Wiſſenſchaft und der Dichtung geflüchtet, und alsbald ſollte es auch auf dem religiöſen Gebiete mit elementarer Wucht hervorbrechen. Aber eine negative Kraft von ſteigender Mächtigkeit wohnte ihm ſeit Jahrhunderten inne: der Haß gegen Rom. An dieſem Haß gegen Rom iſt das deutſche Nationalgefühl des aus-

gehenden Mittelalters groß geworden, wie das des 18. und des 19. Jahrhunderts an dem Haſſe Frankreichs. Wenn auch die Eiferſucht Frankreichs auf die deutſche Machtſtellung ſich gehäſſig äußern konnte und den Deutſchen gern die Kaiſerkrone entriſſen hätte, in die Maſſen des Volkes drangen dieſe Rivalitätsgegenſätze noch nicht tiefer ein; erſt die gemeinſame Not treibt ja das ſchlummernde Nationalgefühl in den Maſſen empor und lehrt den Feind erkennen, und dieſe gemeinſame Not hieß damals Rom. Walther von der Vogelweide hatte den welſchen Papſt geſchmäht als einen neuen Judas, als den Wolf unter den Schafen, als den Förderer des Unglaubens, der die laſterhaften Geiſtlichen am Seile des Teufels führe, um die ganze Chriſtenheit dem Teufel preiszugeben; ſeine weltliche Macht ſei ein Gift, das auf die Kirche fiel, er ſei der Feind des Kaiſertums, er plündere die Deutſchen aus und ſchüre beſtändig unter ihnen den unſeligen Bürgerkrieg. Solche leidenſchaftlichen Invektiven weckten mannigfachen Widerhall, aber noch erklangen ſie nur aus den Lagern der Ariſtokratie, wie die ganze kirchliche Reformbewegung in Deutſchland zunächſt ariſtokratiſchen Charakter trug, denn gerade die Inhaber der höchſten geiſtlichen Stellen empfanden die kurialen Finanzerpreſſungen und die politiſch wie ſozial auflöſenden und zerſetzenden Einwirkungen des Papismus am drückendſten, während die revolutionäre Erhebung der untern Stände in Deutſchland ſpäter, als in den übrigen Ländern, eintrat, weil die Spannung und das Gleichgewicht der weltlichen und der geiſtlichen Ariſtokratie, in denen die Eigentümlichkeit der älteren deutſchen Entwicklung gegründet lag, den arbeitenden Klaſſen länger, als anderwärts, zugute gekommen war und ſie vor ſozialer Bedrückung länger geſchützt hatte. Aber mit der großen Reaktion der Laienkultur gegen die

Kirche, wie ſie das nächſte Kapitel zur Darſtellung bringen wird, mit dem Verfall des alten Verfaſſungstypus im 13. Jahrhundert und dem Emporwuchern der neuen politiſchen Bildungen ſtieg die Erbitterung der Ariſtokratie gegen die römiſche Tyrannis mehr und mehr auch in das der politiſchen Mündigkeit langſam zureifende Volk hinab, verſchwiſterte ſich dort, wie eine ſpätere Betrachtung uns lehren wird, mit religiöſen und ſozialpolitiſchen Umſturzideen mannigfaltigſter Herkunft, mit dem unheimlichen Geiſte viſionärer und aſtrologiſcher Weisſagungen, mit den uralten Vorſtellungen vom Untergange des römiſchen Reichs und dem Kommen des Antichriſts und ſetzte die Maſſen bald immer leidenſchaftlicher in Bewegung. Auch in dieſen unklaren Gedankenreihen iſt ein mitwirkendes nationales Moment unſchwer zu erkennen, denn von Deutſchland erwartete man die Wiederherſtellung der Kirche, von dem myſtiſchen Kaiſer Friedrich, dem großen Pfaffenfeinde, die Züchtigung Roms und ſeiner ſündigen Prieſter, und die Hoffnung auf eine künftige deutſche Nationalkirche ſprach ſich aus in der Prophezeiung eines deutſchen Patriarchen, der ſich in Mainz erheben werde. Von dem Biſchof Berthold von Chiemſee, der 1519 ein Buch über die „Laſt der Kirche" ſchrieb, urteilt Döllinger treffend: „Er zweifelt nicht an der Ausrottung des päpſtlichen Stuhles, der aber eine Wiederherſtellung und Verklärung folgen werde, und man ſieht deutlich bei ihm, wie mächtig damals in Deutſchland das Bewußtſein war, daß der italieniſche Nationalgeiſt, wie er ſich nach ſeinen ſchlimmen Seiten in der päpſtlichen Kurie verkörpert hatte, an dem Wohle Deutſchlands, dem politiſchen, wie dem ſittlichen und religiöſen, ſchwer gefrevelt habe." Gegen das Ende des 15. Jahrhunderts prophezeite Johannes Lichtenberger eine große Zwietracht „zwiſchen dem deutſchen

Kaiſer, der ſich auf ſeine Macht wird verlaſſen und ſich unterſtehen, einen Papſt zu ſetzen und zu beſtätigen, und zwiſchen den Römern und Walen (Welſchen), die dem großen Adler zu widerſtehen gedenken", aber der werde ſie mit Heereskraft überwältigen, und dann werde ein heiliger Mann kommen, durch den werde Gott große Wunder tun, und der werde „befehlen, daß man das Evangelium predige". Eine dem Heinrich von Langenſtein zugeſchriebene Prophezeiung verhieß eine Reformation der römiſchen Kirche durch die Deutſchen, die Franken und ihren Kaiſer. Eine andere Weisſagung bezeichnete das Jahr 1520 als den Anfang eines allgemeinen Aufruhrs: da werde einer aufſtehen und Schriften ausgehen laſſen, deutſch und lateiniſch, wider den Papſt und ſeine Kardinäle und die unwürdige Prieſterſchaft; von dem Jahre 1524 aber erwartete man angſtvoll den Umſturz aller beſtehenden Ordnungen.

Solche maſſenhaft umlaufende Weisſagungen muß man ſich gegenwärtig halten, um beurteilen zu können, auf welchem unheimlich gefährlichen Boden Luther aufzutreten hatte, um die ganze Gewitterſchwüle zu empfinden, die in den aufgeregten Köpfen arbeitete und alles auf einen gewaltſamen Ausbruch ſpannte, um den jauchzenden Enthuſiasmus richtig zu verſtehen, der den religiöſen Reformator als den lange erſehnten Volksbefreier und ſozialen Revolutionär in dem verführeriſchen Lichte jener aufreizenden Prophezeiungen anſah. Der nationale Gegenſatz von Deutſch und Welſch, der Haß auf Rom, auch von den Humaniſten feurig ergriffen und mächtig angefacht, war in dieſer allgemeinen Gärung nur eine einzelne treibende Macht neben vielen andern, die wir noch kennen lernen werden; ſie wirkte auch in Luther nicht von Anbeginn, ſondern brach erſt ſpät, wenngleich ge-

waltig hervor. Als gespannte Energie war sie längst vorhanden; indem Luther sich mit ihr identifizierte, gewann sie ungeheuren Schwung. Nachdem sie auf dem politischen Gebiete der Reichsreform ihre Kraft fruchtlos erschöpft hatte, warf sie sich, durch die idealen Rechtstitel, welche Luther — freilich von völlig abweichenden Gedankenreihen her — hinzubrachte, neu erstarkt, ganz und gar auf das kirchliche Gebiet, um eine von Rom unabhängige Nationalkirche aufzurichten. Sie machte den Versuch, auch den Kaiser auf ihre Seite zu reißen, denn das tiefste Sehnen der politisch noch unreifen Nation hing ja immer noch am Kaisertum, und erst als dieser allzu vertrauensselige Versuch gescheitert war, wandte sie sich trauernd weg von dem allzu lang gehegten Traumbild der Kaiserherrlichkeit und jenen zukunftsfrohen Wirklichkeiten zu, die als die reifen Ergebnisse einer langen territorialen und lokalen Konzentration, einer nicht mehr extensiv, sondern intensiv gerichteten, nicht mehr universalistisch, sondern individuell und national bestimmten Entwicklung dastanden: Städten und Fürstentümern. Was sie auf diesem Wege erreichte, sah freilich Luthers ursprünglichen Intentionen nicht mehr ähnlich, aber es war in der eigentümlichen Logik der Zustände und Tendenzen, innerhalb deren Luthers Auftreten stattfand, jedenfalls klar genug begründet.

Indem die Städte und vor allem die Fürstentümer sich jener Verbindung des Nationalgedankens mit der religiösen Reform bemächtigten und sie gegen den habsburgischen Universalismus ins Feuer führten, gewannen sie den Boden, aus dem sie in der Folge ihre idealen Kräfte und eine höhere, weil wirklich nationale Rechtfertigung ihrer politisch isolierten, aber doch einer umfassenden Gemeinschaft geistiger Art einmütig zustrebenden Sonderexistenzen schöpften; den Boden, auf dem alle Gegen-

ſätze der früheren Zeit allmählich zurücktreten ſollten hinter dem einen großen Kulturgegenſatz des Katholizismus und des Proteſtantismus, wie er aus den Kataſtrophen der folgenden Jahrhunderte überall hervorſchlägt. Daraus ergibt ſich aber ein ſehr wichtiger Aufſchluß.

Der nationale Gedanke, der in dem Reiche mit ſeinem doktrinären Univerſalismus kein taugliches Subſtrat mehr beſaß, kapſelte ſich gleichſam in den Territorien ein, in der Stille die Zeit abwartend, die ihn wieder hervorlocken würde, die getrennten Glieder des Nationalkörpers zu einem von gemeinſamem Leben durchſtrömten Organismus zu vereinigen. Dieſe Zeit war aber noch unendlich fern: nach hatte der nationale Gedanke keine Zeugungsreife, vielmehr nur den Wert einer idealen Hilfsgröße, welche einer ungleich gewaltigeren geſchichtlichen Macht lediglich zum Durchbruche half. Und der Schauplatz dieſer geſchichtlichen Macht war national nicht beſchränkt, wenn ſich auch die Nationalgeiſter überall in ihren Dienſt ſtellten; ſie war vielmehr ebenſo univerſal gerichtet, wie die Kirche, gegen welche ſie ſich wandte, und wenn ſie in Deutſchland am tiefſten und gewaltigſten einſetzte und zum offenen Bruch mit der Kirche führte, ſo tat ſie das, wiewohl vom Nationalgedanken auf das wirkſamſte unterſtützt, doch nicht im Dienſte der Nation, ſondern der chriſtlichen Welt, die in allen ihren Teilen ungefähr gleichmäßig darauf vorbereitet war und, ohne im allgemeinen die entſcheidende Wendung der deutſchen Kirche mit zu vollziehen, dennoch an den geiſtigen Früchten dieſer deutſchen Mittlerarbeit ihren vollen, dankbaren Anteil nahm. Damit erwächſt uns aber die wichtigſte Aufgabe, die unſere Unterſuchung fordert.

Der durch die Erfahrungen einer tauſendjährigen Geſchichte langſam, aber ſtetig vorbereitete Prozeß der Kirchenſpaltung iſt nicht allein nach den in der einzelnen

Persönlichkeit, die sie schließlich herbeiführte, gegebenen Bedingungen zu beurteilen, sondern seinem innersten Wesen nach zu würdigen als die erste praktische Formulierung eines mit vollbewußter Klarheit erkannten großen Kulturgegensatzes: als die erste zweckbewußte Abrechnung einer von dem stolzen Gefühl ihrer eigenen Kräfte, ihres eigenen Rechts, ihres selbständigen Wertes und der lediglich sich selbst verpflichteten Eigentümlichkeit ihrer natürlichen Lebensbedingungen innig durchdrungenen Bildung von laienhaftem Typus mit der aus den Voraussetzungen eines fremden Lebens und gegenüber den Tatsachen der eigenen Wirklichkeit als immer unzulänglicher und verderblicher erkannten geistigen Erbschaft der römischen Kultur, wie sie durch die römische Kirche der mittelalterlichen Welt übermittelt worden war. An der Anbahnung dieses großen Prozesses ist die romanische Welt früher und mit ungleich geschulteren Kräften beteiligt gewesen, als die germanische; aber der Held, der ihn zum Abschluß brachte, war ein Deutscher.

Um uns die Eigenart dieser Vorgänge begreiflich zu machen, haben wir die Lage der europäischen Gesellschaft am Ausgange des Mittelalters ins Auge zu fassen und ihr Verhältnis zur kirchlichen Kultur, insbesondere aber die Stellung Deutschlands innerhalb dieses Verhältnisses, nach ihren geschichtlichen Voraussetzungen zu prüfen. Die Zersetzung dieser kirchlichen Kultur durch die immer energischer zum Selbstbewußtsein erwachende Laienkultur läßt sich am deutlichsten nachweisen auf den drei Gebieten des gesellschaftlichen, des wissenschaftlichen und des religiösen Lebens: ihre gesonderte Betrachtung, wird uns schließlich in eine gemeinsame Spitze auslaufen und auf die Formulierung der Zeitprobleme hinführen, an denen Luthers geschichtliche Leistung allein gemessen werden darf.

Zweites Kapitel

Der Sieg der Laienkultur

Naeme ich die wal, daz ich ein guot mensche waere und des himelriches sicher waere, so waere mir dise zit hie uf ertriche lieber ze leben danne ze himelriche.

Berhtolt von Regensburg.

Auch die Industrie ist eine Tochter Gottes. Dante.

Daß die Herrschaft der Kirche und ihrer Bildung auf allen Gebieten des Lebens so erfolgreich vordrang, lag nicht nur an den ideellen Mächten, die sie in sich trug, sondern auch an der eigentümlichen Gliederung des gesellschaftlichen Organismus, in dem sie sich nach allen Seiten auszuwirken strebte. Karl der Große hatte das Staatswesen auf die Dienstidee begründet: er regierte durch königliche Beamte, durch die die persönliche Macht des Herrschers überall hin fühlbar wurde. Weil aber in den Ämtern sich die Tendenz der Erblichkeit geltend machte, und die Beamten mit ihren Amtslehen sich zu grundherrlichen Vasallen entwickelten, ausgestattet mit all den dinglichen Eigenrechten, die an Grund und Boden hafteten, so bedeutete das eine Schwächung der königlichen Gewalt, die nun nicht mehr kraft ihrer monarchischen

Verwaltungshoheit regierte, ſondern auf Grund des geleiſteten Treueids den Gehorſam der Vaſſallen forderte. Indem die Kirche ſich ihrerſeits zu einem Syſtem von Rechtsordnungen ausgebildet und als die höchſte irdiſche Inſtanz zwiſchen Gott und Menſchheit befeſtigt hatte, war ihr auch alle weltliche Gewalt im Prinzip zugefallen, denn das einzige Band, welches den Staat durch alle Dienſtverhältniſſe hindurch zuſammenhielt, den vaſſallitiſchen Treueid, konnte ſie kraft ihrer Binde- und Löſegewalt zu jeder Zeit für ungültig erklären. Die zentralherrſchaftliche Idee des Romanismus hatte ſich ſomit hinausgeſchwungen über die urſprüngliche germaniſche Idee des genoſſenſchaftlichen Staats, was ihr um ſo eher gelingen konnte, als ſie an den aus den Grundherrſchaften erwachſenen Partikularmächten immer wirkſamere Stützen gegenüber einem Kaiſertum gewann, das ihr nicht durch ein entgegengeſetztes Prinzip das Gleichgewicht zu halten vermochte, denn das Kaiſertum war ebenſo internationalen Charakters wie die Kirche und war dieſer formell zur Schutzherrſchaft verpflichtet. Der Glanz, der auf der deutſchen Kaiſergeſchichte ruht, ſtrahlt lediglich von einer Reihe genialer Perſönlichkeiten aus, die die unerbittliche Logik dieſer Zuſtände in der Praxis wohl zeitweilig energiſch durchbrechen, aber im Prinzip niemals beſeitigen konnten. Weil alle öffentliche Gewalt nach der herrſchenden Anſicht von Gott kam, durch die Kirche auf den Kaiſer, von dieſem auf die Fürſten und Vaſſallen übertragen wurde, ſo war innerhalb des Lehensſtaates keine dauernde Möglichkeit gegeben, mit dem hierarchiſchen Syſtem zu brechen, denn wo immer ein Glied dieſes lehensrechtlichen Organismus der kirchlichen Oberleitung unbequem werden mochte, fand ſie an den andern ihren Rückhalt. Auch der nationale Gedanke, der doch eine

entſchiedene Abwendung von der internationalen Theokratie enthielt, konnte es innerhalb des Lehensſtaates zu keinerlei greiflicher Ausprägung bringen und blieb deshalb vorwiegend noch in der Form des nationalen Pathos beſtehen.

Die Kultur, aus der die neuen Lebensideale geboren werden ſollten, iſt außerhalb des Lehensſtaates, gleichſam auf neutralem Boden erwachſen. Sie wußte nichts von Theologie und Metaphyſik, ſie war nicht gebunden durch geſchichtliche Vorausſetzungen oder ehrwürdige Traditionen, ſie fragte wenig nach dem Heil der Seele oder geiſtigen Gütern, aber rührig und regſam, in naiver, unbekümmerter Selbſtſucht gedieh ſie kräftig empor, mit breiten Ellenbogen gleichſam brach ſie ſich Bahn, überall pflanzte ſie ihre flatternden Fahnen auf, immer dichter wogten die Scharen, die ihr hoffnungsvoll zuſtrömten, bis aus allen dieſen flutenden Bewegungen eine Summe neuer Zuſtände hervorgegangen war, die von der alten Geſellſchaft, ihrer Bildung, ihren Idealen, ihren Stimmungen, bereits eine tiefe Kluft trennte. Dieſer außerordentliche Fortſchritt hat ſich vor allem in den Städten vollzogen, und jene langſame Revolution, die das Angeſicht der geſamten Geſellſchaft verändern ſollte, war eine volkswirtſchaftliche: der Übergang von der Naturalwirtſchaft zur Geldwirtſchaft.

Bis in das 11. Jahrhundert hinein hatte alle Deutſchen, Geiſtliche und Laien, eine gemeinſame Form wirtſchaftlichen Daſeins umfaßt: die agrariſche. Was die einzelnen untereinander ſchied, war das Stammesbewußtſein und Stammesrecht und die agrariſche Schichtung der Stände, die ſich nach der Geburt und dem Maße der perſönlichen Abhängigkeit beſtimmte. Auf die demokratiſche Agrarperiode der Markgenoſſenſchaften war die ariſto-

kratiſche der großen grundherrſchaftlichen Organiſationen gefolgt, in der ſich die Ausbildung des Feudalismus vollzog. Das Land zerfiel in eine Menge getrennter Wirtſchaftsbezirke, deren jeder im weſentlichen durch die eigene Produktion den eigenen Bedarf deckte; die Induſtrie beſchränkte ſich auf den Kreis der einzelnen Grundſtücke, der Handel auf den Abſatz der gewonnenen Überſchüſſe, beide waren noch abhängig von der Bewirtſchaftung des Bodens.

In dem Zeitalter der Kreuzzüge wurde dies wirtſchaftliche Syſtem allmählich durchbrochen.

Die Kreuzzüge bedeuteten eine ungeheure Erweiterung nicht nur des geographiſchen, des geiſtigen und des wirtſchaftlichen Horizontes, ſie bedeuteten infolgedeſſen auch ein Zurückſchnellen des aufs Höchſte angeſpannten asketiſchen Gedankens in die volle Weltlichkeit; ſie gaben den entſcheidenden Anſtoß zu dem ſiegreichen Emporwachſen einer durchaus materiell gerichteten Kultur, die eine Zeitlang ſogar die religiös-idealen Intereſſen völlig zu verſchlingen ſchien. Im Zeichen der Askeſe war die großartige Bewegung ins Leben getreten, aber dieſer Charakter blieb ihr nicht erhalten, und unter dem Schilde der asketiſchen Verdienſtlichkeit verſteckten ſich eine Menge egoiſtiſcher Motive: weltliche Machtintereſſen, nationale Eiferſucht, perſönlicher Ehrgeiz, Abenteuerei und verwegenes Trachten nach Schätzen und Kronen, Ruhm und irdiſchem Gewinn. Der alte Wandertrieb wachte wieder auf, er hatte ſich ſchon vor den Kreuzzügen in zahlreichen Pilgerfahrten bewährt: der Orient war ja nicht nur der geheiligte Boden, er erſchien einer Phantaſie, die ſich an fabelhaften Reiſeberichten, phantaſtiſchen Märchen und abenteuerlichen Spielmannsdichtungen erhitzt hatte, auch als das Land wunderſam begabter Völker, Tiere, Pflanzen

und Steine, geheimnisvoller magischer Kräfte und unerschöpflichen Reichtums. Der abenteuernde Drang, für den „Erfahren" gleichbedeutend mit „Erreisen" war, lockte vor allem auch die Besitzlosen auf die Fahrt ins heilige Land, ja Landstreicher, Verbrecher, Leute, die nichts zu verlieren hatten, nahmen in Masse das Kreuz, das ihnen die Straflosigkeit sicherte und die Aussicht auf reiche Beute eröffnete. Die furchtbaren Mißerfolge der Bewegung, die so unzählige fruchtlose Opfer forderte, hätten der Begeisterung ohne Zweifel starken Eintrag getan, wenn nicht dieser Stachel egoistischer Hoffnungen beständig wirksam geblieben wäre. Im „Reinfried von Braunschweig" werden einmal die Beweggründe geprüft, die die Ritter ins heilige Land zu führen pflegen: der eine geht aus Abenteuerlust, der andere um zu tjostieren, der dritte, weil er die Welt sehen will, der vierte seiner Geliebten zu Ehren, der fünfte, um Gott zu dienen, der sechste, um des Herren willen zu leiden, der siebente, um seiner Armseligkeit daheim zu entgehen und Geld und Gut zu erwerben, der achte zum Zeitvertreib, der neunte aus Ehrgeiz. Die Triebfeder weltlicher Neigungen war also weitaus die wirksamere.

Überwältigt von einer Fülle neuer Erfahrungen, von den Eindrücken einer fremdartigen Welt mit einer eigentümlich imposanten und doch nicht christlichen Kultur, ganz hingenommen von forschender Neugier, Lerneifer, Unternehmungslust und Erwerbsbegier, von dem Drange fördernden Austausches geistiger und wirtschaftlicher Güter, fühlte man sich auf die rein menschliche Höhe einer weltumspannenden westöstlichen Bildung ahnungsvoll emporgehoben, der Schauplatz irdischen Wirkens schien sich auszudehnen ins Unermessene, und wie eingeschränkt nahm sich jetzt für diesen neugewonnenen Weitblick die katholische

Kirche aus, die man doch als den christlichen Gottesstaat auf Erden verehren gelernt! Mußte man denn nicht zweifeln an ihrer göttlichen Sendung und an ihrer alleinseligmachenden Kraft? nicht um so mehr, als doch der zürnende Gott ganz offenbar auf Seite der Ungläubigen stand, die die Kirche verdammte? Wie sollte man diese furchtbaren Gerichte Gottes verstehen? — Von hier aus begreift man die Bitterkeit der Verzweiflung, welche etwa einem provenzalischen Ritter jene leidenschaftlichen Verse eingab: „Schmerz und Zorn erfüllen meine Seele und töten mich fast! Wir erliegen unter der Last dieses Kreuzes, das wir genommen zur Ehre dessen, der daran geheftet ward. Es gibt kein Kreuz, es gibt keinen Glauben, der etwas ausrichten könnte gegen diese verdammten Türken! Vielmehr kann es jedermann sehen, daß Gott selbst sie beschützt zu unserm Unheil." — War das nur eine Strafe für die Entartung des Papsttums? aber auch das staufische Kaisertum war ja zusammengebrochen! War das Christentum denn überhaupt zur Weltherrschaft berufen? besaß es wirklich allein den echten Glauben, die einzige Wahrheit? — Ganz neue Stimmungen verbreiteten sich im Abendlande, eine wachsende Entfremdung von der Kirche und ihren Trägern, vielfach ungewollt und von den einzelnen mit Widerstreben empfunden, aber als das Ergebnis langer geschichtlicher Erfahrungen unter dem Eindruck dieser erschütternden Erlebnisse im Morgenlande so jäh hervorbrechend und so unabwendbar sich aufdrängend, daß die Träger der Kirche selbst von ihr sich ergriffen fühlten. Auf der einen Seite überhandnehmende Frivolität, Skepsis, Atheismus, haltlose Verwilderung und der um so keder genossene Rausch sinnlicher Weltfreuden, wie sie einen Zusammenstoß zweier fremden Kulturwelten regelmäßig zu begleiten pflegen, auf der andern das tief angstvolle

Bedürfnis, die alles Hohe und Heilige langsam unterspülenden Wellenschläge einer religionslosen sittlichen Anarchie durch die fieberhafte Aufrichtung einschränkender Dämme zu brechen. Der Glaube an das Papsttum war dahin, aber der Glaube an die asketischen Ideale, an dem einst das Papsttum emporgestiegen war, war noch ungebrochen, er weckte immer neue Bußprediger und Reformatoren auf und trieb die üppige Blüte eines religiösen Sektenwesens hervor, in dem sich ein neuer wichtiger Fortschritt vollzog: die religiöse Selbsthilfe der Laien, das Erstarken der Laien zu religiöser Mündigkeit, ein Prozeß, der einer späteren Betrachtung vorbehalten bleibt.

Alle diese mannigfaltigen Stimmungen aber, die, den theokratischen Vorstellungen der mittelalterlichen Gesellschaft, zum größten Teile noch unbewußt, entwachsend, neuen Daseinsformen, neuen Lebenszielen zustrebten, nur dunkel empfundenen freilich, aber um so zuversichtlicher geglaubten, um so ungeduldiger erwarteten, — alle diese Stimmungen gewannen doch erst die Kraft der Ausbreitung, die Energie der Selbstgewißheit und die Sicherheit der praktischen Erprobung aus den neuen wirtschaftlichen Voraussetzungen, die durch die Kreuzzüge geschaffen wurden.

Die alte Naturalwirtschaft war den Anforderungen, die dieses Zeitalter erhob, nicht mehr gewachsen. War es schon dem einzelnen Pilger unmöglich, ohne größere Geldmittel bis zum heiligen Lande vorzudringen, so bedurfte vollends die Ausstattung des reisenden Ritters oder eines von zahlreichem Gefolge begleiteten Fürsten zur Bestreitung der Transportkosten und des Lebensunterhaltes sehr beträchtlicher Geldsummen. Vor allem aber wurde eine bereits überall eingeleitete Bewegung durch die Erschließung der europäisch-orientalischen Handels-

beziehungen erſt jetzt mächtig in Fluß gebracht: das Kapital wurde zum entſcheidenden wirtſchaftlichen Faktor. Die wichtigſten Häfen Syriens und Paläſtinas gelangten in die Hände der Chriſten, die Fahrſtraßen wurden ſicherer, der Kompaß nahm dem Ozean ſeine Schrecken, die Gefahren des Verkehrs verringerten ſich, europäiſche Kaufleute aller Nationen ließen ſich in den volkreichen levantiniſchen Küſtenplätzen nieder und unterhielten von dort regelmäßige Verbindungen mit der Heimat; neben den Kaufleuten nahmen Ritter, Biſchöfe, Äbte, kleine Leute aller Art unmittelbar oder durch Kapitaleinlagen an dieſem gewinnverheißenden Orienthandel Teil, ein kommerzieller Unternehmungsgeiſt begann alle Klaſſen zu durchdringen, internationale Handelsverträge wurden abgeſchloſſen, und die europäiſchen Nationen fanden nicht nur für ihre Waffen, Rüſtungen, Pferde, für ihr Tuch, ihr Getreide, ihre Heiligenbilder und andere Handelsartikel im Oſten einträgliche Abſatzgebiete, ſie brachten vor allem Naturprodukte und kunſtgewerbliche Erzeugniſſe des Orients maſſenhaft in das Abendland, die die Wohligkeit und den Schmuck des Lebens erhöhen halfen und in Kunſt und Induſtrie die mannigfachſten Anregungen verbreiteten. Orientaliſche Kulturpflanzen, wie Seſam, Johannisbrot, Safran, Mais und Reis bürgerten ſich auch in Europa ein, Zucker, Wein, Öl, die Früchte und die Gewürze des Südens begannen in Maſſen eingeführt zu werden, ferner Baumwolle, Seide, Samt, Atlas, Damaſt, Kattun, Mouſſelin, Teppiche, Kleidungsſtücke, Pelzwerk, Farbſtoffe, Arzneimittel, Spezereien, Glasſpiegel und Glasgeräte, Schmiedearbeiten, Kriegswerkzeuge, Hunderte von Gebrauchs- und Luxusartikeln verſchiedenſter Art. Was anfänglich willkommen ſchien, wurde bald unentbehrlich, zahlreiche neue Bedürfniſſe entſtanden, der Sinn wurde erfinderiſcher, die Tech-

nil verfeinerte ſich, in der Mode, in der geſellſchaftlichen Sitte, im Kunſtgewerbe, in der Gartenkultur wurden allerlei orientaliſche Anregungen ſichtbar. Aus dem Morgenlande übernahm der Katholizismus den Roſenkranz und Ehrfurchtsbezeugungen, wie das Niederwerfen oder den Fußkuß. Die abendländiſche Dichtung begann aus der unerſchöpflichen Fundgrube der öſtlichen Novellen- und Märchenliteratur neue Motive, neue Farben und die fruchtbarſten Impulſe für die Phantaſie zu ſchöpfen, in der Heraldik, in der kirchlichen und in der profanen Baukunſt, in der Holz- und Elfenbeinſchnitzerei, in Ornamenten und Moſaiken machten ſich byzantiniſche und arabiſche Vorbilder geltend, und die Wiſſenſchaft — was uns unten noch beſchäftigen wird — hob ſich, vorwiegend unter dem Einfluſſe der arabiſchen Geiſteskultur, über die Gedankenkreiſe des kirchlichen Syſtems ſiegreich hinaus, um in der Pflege der Laien wo nicht widerkirchliche, ſo doch unkirchliche Bahnen entdeckungsfreudig zu beſchreiten.

Ein berühmter Geograph hat das Geſetz aufgeſtellt, daß auf ein Zeitalter, in dem ſich eine große Erweiterung des räumlichen Geſichtskreiſes vollzieht, regelmäßig ein Zeitalter intellektuellen Aufſchwungs und geſteigerter geiſtiger Freiheit zu folgen pflegt, in dem der Kraft des Fortſchritts gleichſam plötzlich die Flügel wachſen, um, ſcheinbar mit einem gewaltigen Ruck, eine überraſchende Höhe zu gewinnen, von der man vordem nichts geahnt hatte. So bedeuteten auch die Kreuzzüge eine außerordentliche Erweiterung des wirtſchaftlichen wie des geiſtigen Arbeitsfeldes, eine Durchbrechung des mittelalterlichen Bewußtſeins; ſie ſchufen eine neue Atmoſphäre von Stimmungen und geiſtigen Dispoſitionen, für die die alte Kultur im Prinzip überwunden war. Die alte Kultur hatte im Zeichen der Kirche geſtanden, die neue ſtand im

Zeichen der Laienſchaft; die Kraft der alten hatte im aſketiſchen Ideal gelegen, die der neuen lag in der Überzeugung vom Rechte des Irdiſchen; die alte hatte ihre Grundlage an der Ackerwirtſchaft gehabt, an der von Gott geſtifteten Bebauung des fruchtgeſegneten Erdreichs, die neue emanzipierte das Kapital vom Grundbeſitz, die Arbeit von der Ackerſcholle und bildete ſomit Wertbegriffe aus, in denen eine ungeheure Triebkraft des Fortſchritts gegeben war.

Der Aufſchwung des Levantehandels kam am früheſten den italieniſchen und ſüdfranzöſiſchen Städten zugute: Venedig, Piſa, Genua, Amalfi, Meſſina, Marſeille, Toulon, Narbonne und Montpellier. In den großen Entfernungen und dem raſch erſtarkenden Wetteifer der Handelsgeſchäfte lag die Nötigung, auf Mittel zu ſinnen, durch die das Kapital in die möglich ſchnellſte Zirkulation gebracht, die Ausgleichung der Wertdifferenzen in der kürzeſten Zeit erledigt und der internationale Verkehr in ebenmäßige, durch keinerlei Eingriffe von außen geſtörte Bahnen geleitet werden konnte. Das gelang durch die Ausbildung eines raſch aufblühenden Kredit-, Wechſel- und Bankgeſchäftes, deſſen Ausdrucksweiſe noch heute die Spuren des italieniſchen Urſprungs weiſt, durch die Organiſierung eines zunächſt kommerziellen Zwecken dienenden Konſulats- und Geſandtſchaftsweſens, in dem die Anfänge eines internationalen diplomatiſchen Verkehrs gewannen waren, und durch den Abſchluß von Schutz- und Handelsverträgen, ſowie die rechtliche Regulierung von Schiffahrt und kaufmänniſchem Verkehr. Wie ohnmächtig waren demgegenüber die immer wiederholten Zins- und Handelsverbote der Kirche! Der Unternehmungsgeiſt des Kaufmanns rechnete von vornherein weder mit politiſchen noch mit kirchlichen Geſichtspunkten, auch der Muſelmann und

der Jude galten ihm nicht als Ketzer, ſondern als menſchliche Genoſſen, und ſo wurde der Handel zum internationalen Vermittler und zu einem Herold der Toleranz und der Humanität.

Durch Vermittlung der italieniſchen Städte begann auch Deutſchland am Welthandel erſt umfaſſenden Anteil zu nehmen. Die geringe Wertung des Handels im frühen Mittelalter beleuchten Wörter wie „kaufen", das vorwiegend noch bedeutet „durch Tauſch erwerben", oder wie „Geld", das zunächſt nur den Erſatz bedeutet, oder „Getreide", das im Althochdeutſchen ſchlechthin für Ertrag oder Beſitz ſteht. Aus der römiſchen Zeit hatte ſich an der Donau wie am Rhein ein gewiſſer Handelsverkehr erhalten, aber wie ihn einſt nicht Deutſche, ſondern Römer betrieben hatten, ſo betrieben ihn ſpäter Lombarden und Juden, nur im Norden führte die Wageluſt des Abenteuers Sachſen und Frieſen auf den Seehandel, während ein deutſcher Eigenhandel im Weſten und Süden ſich erſt im 9. und 10. Jahrhundert lebhafter zu regen begann, wodurch der Vorrang Kölns als der einzigen internationalen Handelsſtadt Deutſchlands begründet wurde. Als aber die große ruſſiſche Handelsſtraße, die den Verkehr vom Orient nach der Oſtſee vermittelt hatte, verfallen, Konſtantinopels Bedeutung als ausſchließliche Eingangspforte des öſtlichen Handels durch die Kreuzzüge verloren gegangen war, und die italieniſchen Städte den Orientverkehr nach dem Mittelmeer abgelenkt hatten, da begann ſich auch Deutſchland dem internationalen Handelsſyſtem einzugliedern. Ein energiſch aufſtrebender Verkehr mit Italien über die ſeit Jahrhunderten begangenen Alpenpäſſe kam in Schwung, in Venedig und Genua erwuchſen große Stapelplätze deutſcher Einfuhr und Ausfuhr, Regensburg, Nürnberg, Augsburg, Kolmar, Ulm, Konſtanz

wurden kommerzielle Mittelpunkte durch den Vertrieb nach Norden, Köln führte aus den flandriſchen und engliſchen Häfen Waren nach dem Innern, über Antwerpen wurde im 13. Jahrhundert die Anknüpfung an den portugieſiſchen Handel erreicht. Indem im Norden und Oſten ſich für den deutſchen Kaufmann neue Hinterländer eröffneten, bildeten ſich die Vorausſetzungen der deutſchen Hanſa; und dieſem Aufſchwung des internationalen Gütertauſchs ging ein entſprechender des deutſchen Binnenhandels zur Seite: in Süddeutſchland erwuchſen große Induſtrieſtätten, im 14. Jahrhundert begannen die regelmäßigen Handelsmeſſen in Frankfurt a. M., Leipzig, Erfurt und Frankfurt a. O., und indem der Zwiſchenhandel emporblühte und die ſogenannten Differenzgeſchäfte üblich wurden, nahm der Handelsgeiſt allmählich Beſitz von der ganzen Nation.

Der Schwerpunkt der deutſchen Kultur verſchob ſich nach und nach von den großen Grundherrſchaften in die Städte hinüber. Die Entſtehung der Städte iſt ein vielumſtrittenes Problem, deſſen Löſung in einer für alle Fälle anwendbaren Formel zweifellos nicht geſucht werden darf. Aber unbeſtreitbar iſt der Handel die wirkſamſte Kraft ihrer Aufwärtsbewegung geweſen, und wenn es verfehlt iſt, die Stadt vom Markt abzuleiten, ſo darf doch der Zeitpunkt, an dem die Stadt Marktort wurde, als der entſcheidende Anfang ihres Aufblühens betrachtet werden. Märkte waren von altersher an Wallfahrtsorten, Kreuzwegen, Flußübergängen oder an ehemaligen Knotenpunkten römiſchen Verkehrs zunächſt nur vorübergehend aufgerichtet worden. Das Zeichen des Marktes war ein Strohwiſch, eine Fahne, ſpäter ein Kreuz, wohl auch beſteckt mit Handſchuh, Hut, Schwert und Schild, Symbolen der vom König verliehenen Marktgerechtigkeit: das Markt-

gebiet war damit unmittelbar dem königlichen Schutze unterſtellt, das Marktrecht galt gleichbedeutend mit dem königlichen Burgrecht, Burg und Stadt aber deckten ſich im alten Sprachgebrauch. Mit dem 9. Jahrhundert begann die Marktgerechtigkeit vielen Plätzen als eine ſtändige verliehen zu werden, damit wurde auch das ſymboliſche Zeichen, das Marktkreuz, ein ſtändiges; dieſes Marktkreuz war das Weichbild (Weich = lat. vicus), und ſoweit das Marktrecht reichte, ſoweit hieß auch ſein Bezirk das Weichbild, deſſen Grenzen ebenfalls nicht ſelten durch aufgerichtete Kreuze bezeichnet wurden. Mit der Errichtung ſtändiger Märkte war der ſtädtiſchen Entwicklung freie Bahn gegeben, und der wichtigſte Hebel ihres ungemeinen Wachstums war ihre unmittelbare Beziehung zum Königtum; indem die Stadt unter den Schutz des königlichen Burgfriedens trat, erhob ſie ſich rechtlich über die ländliche Umgebung und gewann eine größere Sicherheit der Lebensbedingungen. Hier bereitete ſich der Staatsgedanke der Zukunft vor: eine Gemeinſchaft freier Bürger, niemand untertan, als ihrem König und von dieſem durch keinerlei feudale Zwiſchengewalten oder ſtändiſche Befugniſſe geſchieden. Allerdings ſuchte der Feudalismus ſich auch der Städte zu bemächtigen: indem der König die Marktgerichtsbarkeit auf Biſchöfe oder Laienfürſten übertrug, entwickelten ſich landesherrliche Städte mit Miniſterialverwaltung. Aber nie haben die Städte den Zuſammenhang mit dem Königtum völlig verloren, in den Kämpfen des 11. Jahrhunderts traten ſie ihm zur Seite gegen die Kirche auf, wofür ihnen königliche Privilegien lohnten; vom 12. bis zum 14. Jahrhundert ſtieg das Selbſtgefühl der Städte auf ſeinen Höhepunkt, energiſch griffen ſie bereits in die Politik des Reiches ein und, ihren Landesherren Gerichts- und Polizeigewalt, Zoll-, Steuer-

und Münzrecht entreißend, erkämpften sie ihre Selbständigkeit, versuchten auch das umliegende platte Land sich botmäßig zu machen, schlossen sich zu großen Bündnissen zusammen, trachteten nach der Anerkennung ihrer Reichsstandschaft und, dem Königtum wie der kurfürstlichen Oligarchie in gleicher Weise gefährlich, nach einem entscheidenden Anteil am Reichsregiment. Wenn auch die politische Bedeutung der Städte im 15. Jahrhundert zurückging zugunsten des endgültig behaupteten Übergewichts der Territorialfürsten, wenn es ihnen nicht, wie in Italien, gelang, den Adel zu überwältigen, die alte Lehensverfassung zu vernichten und die Leitung der Geschicke der Nation an sich zu reißen, wenn vielmehr das auf den Lehensadel und die Bauernschaft gegründete Fürstentum, als das letzte Ergebnis der älteren agrarischen Kulturepoche, sich siegreich neben ihnen behauptete und sie politisch überholte, so war damit ihre kulturgeschichtliche Rolle keineswegs ausgespielt, vielmehr sollten sich neben den wirtschaftlichen auch ihre geistigen Kräfte erst jetzt völlig und ungehindert entfalten.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Städte liegt vor allem darin, daß sie in das Gefüge des mittelalterlichen Lehensstaates Bresche gelegt, das wirtschaftliche System auf eine neue Grundlage, das Kapital, gestellt, durch den kommerziellen Unternehmungsgeist, in dem die Kraft ihres Lebens lag, die alten ständischen Sonderungen beseitigt und das Individuum befreit haben; indem sie die zentralistische Idee des Romanismus durch eine energische Wiederbelebung des altgermanischen Genossenschaftsprinzipes überwanden und die Autorität der Kirche und ihrer metaphysisch bestimmten Kultur aus der öffentlichen Verwaltung wegdrängten, haben sie zugleich einen Neubau der Gesellschaft vorbereitet, den modernen Staat angebahnt und die

Voraussetzungen einer neuen realistischen Bildung auf Grund der lebendigen Erfahrung geschaffen.

Mit dem 12. Jahrhundert beginnen die ersten Anzeichen der großen wirtschaftlichen Wandlungen allgemach hervorzutreten: mit den übergreifenden Handelsbeziehungen ergibt sich eine wachsende Steigerung des Verkehrs, daran schließt sich die Anlage neuer Landstraßen und eine Beschleunigung des Nachrichtendienstes. Eine gewisse Häufigkeit und Behaglichkeit des Reisens kommt auf, die Menschen verlernen das Haften an der Scholle, Grundherren leben schon fern von ihrem Eigen kriegerischen Abenteuern und lassen sich am bloßen Zinsgenuß genügen, Äbte verlassen ihr Klostergebiet, um es aus der Ferne zu verwalten, die alten Stammesgegensätze verfließen mehr und mehr, aus allen Gauen schließt sich deutsche Arbeitskraft zum Ausbau der östlichen Kolonialgebiete zusammen, und an die Stelle des alten Prinzips der agrarischen Ständeschichtung tritt das neue der Berufsbildung: die Nation beginnt sich in die Gruppen der Landwirte, Ritter, Kaufleute und Handwerker mit ihren neuen Abstufungen zu scheiden. Ein genossenschaftlicher Geist ergreift die Gesellschaft, am wirksamsten erweist er sich in den Städten, wo er sich zu Kaufmannsgilden und Handwerkerzünften organisiert, aber er ergreift auch die Ritter, die Kleriker, die Studenten, die Soldaten, die Spielleute, die Gumpelmänner, die Bettler; innerhalb der gewerblichen Zünfte suchen sich wieder die Gesellen gegenüber den Meistern durch große Korporationen Selbsthilfe zu schaffen, der Gegensatz von Unternehmern und Arbeitern wirkt sich in genossenschaftlichen Verbänden aus, alle möglichen Kreise werden am Ende von diesem korporativen Drange angesteckt, tun sich zu gegenseitiger Fürsorge und Schutzgemeinschaft zusammen und suchen sich mit dem Streben

nach Selbstverwaltung außerhalb der bestehenden Verfassungen zu stellen. Überall beginnen sich die Massen zu regen und mit einer gewissen Geschlossenheit aufzutreten; auch dafür sind die Städte die eigentlichen Mittelpunkte, wo sich die neue Macht des Geldes bewährt. Je mehr auch der gemeine Mann mit klingender Münze bezahlt wurde, von der er seine Bedürfnisse nunmehr selbst zu bestreiten hatte, die er aber ebensogut verschleudern konnte, um so höher stieg sein Selbstgefühl, seine Unternehmungslust und seine Begehrlichkeit. Auch der Pöbel erwachte langsam zum Bewußtsein seiner Bedeutsamkeit, um so mehr, als durch das städtische Leben ein ausgesprochen demokratischer Zug ging. Die Bevölkerung der Städte war ja sehr buntscheckig zusammengesetzt. Da gab es geistliche Grundherren mit ihren Vasallen, ihren freien Hintersassen, Schutzpflichtigen und Hörigen, ferner Reste der alten Markgenossenschaften, königliche Fronhöfe mit ihren Verwaltungsbeamten, Klostergemeinden, Judengemeinden, freie Händler und Handwerker, Ritter, Kleriker, Zinsbauern, die irgendwie mit den grundherrlichen Organismen in Beziehung standen, endlich massenhaft fahrendes Volk verschiedenster Herkunft. Alle hofften in der Stadt irgendwie emporzukommen, denn neue soziale Werte waren hier im Werden. Das Marktrecht oder Stadtrecht war ja grundsätzlich, weil es vor allem mit dem Kaufmann zu tun hatte, gegen die Geburtsunterschiede indifferent: auch der Hörige durfte als Gläubiger oder Schuldner auftreten, auch der Hörige konnte Grundbesitz erwerben und frei werden, das Recht des Freien galt also grundsätzlich auch für den Unfreien, es kam nur auf seine persönliche Leistung an. Das war ein wirksamer Hebel des Individualismus und bedeutete die Anbahnung einer allmählichen Ausgleichung und Verschmelzung der ständischen Unterschiede, wie sie

ſpäterhin in der Entſtehung des neuen Standes der Gebildeten ſich vollziehen ſollte.

Je mehr der ſtädtiſche Magiſtrat aus einer von dem Stadtherrn eingeſetzten Verwaltungsbehörde ſich in eine von der Bürgerſchaft gewählte Gemeindevertretung umwandelte, um ſo feſter mußte in der ſtädtiſchen Verfaſſung das Prinzip der Verantwortlichkeit Fuß faſſen, mit dem ein moderner Staatsbegriff gefunden war. Indem ferner die Gerichtsgewalt nicht mehr, wie früher, als Grundherrengewalt, ſondern durch gewählte Schöffengerichte vollzogen, öffentliches und privates Recht, Juſtiz und Verwaltung geſchieden und das Prinzip der Selbſthilfe verabſchiedet wurde, indem die Kriegsführung durch die Ausbildung des Fußtruppenweſens und der genoſſenſchaftlichen Wehrpflicht einen demokratiſchen Charakter erhielt, welchen die Einführung der die alten Einzelkämpfe durch Maſſenkämpfe ablöſenden Feuerwaffen noch verſtärkte, indem endlich ſich eine geregelte Polizei und ein geregeltes Steuerweſen entwickelte, das die Geldabgaben nach der Leiſtungsfähigkeit des einzelnen bemaß und ſchon im 13. Jahrhundert das Prinzip der indirekten Steuern erfand, — durch dies alles gaben die Städte zum erſten Male die Anſchauung eines wohlgeordneten öffentlichen Haushalts. Und wie ſie ſo die Begriffe der Verantwortlichkeit, der bürgerlichen Freiheit und der öffentlichen Wohlfahrt ausbilden halfen, ſo wurden ſie mit der Zeit auch die Pflegeſtätten der Künſte, der Wiſſenſchaften und die Beförderer des Gemeinſinns. In den Städten wurden die Univerſitäten gegründet und die erſten weltlichen Schulen, hier finden wir auch die erſten Anfänge einer weltlichen Armen- und Krankenpflege. Auf den wichtigſten Gebieten des Lebens gelang es, die Autorität der Kirche wegzuſchieben, Verwaltungsprinzipien durchzuführen, die nicht aus einem meta-

physischen System, sondern aus dem Wesen der Sache selbst genommen waren, und dadurch dem Aufkommen des modernen Staatsgedankens die Wege zu bahnen; ja die Städte wurden im eigentlichsten Sinne die Versuchsfelder des modernen Staatsgedankens, denn auf ihrem heißen Boden trafen alle möglichen Abstufungen des Verfassungslebens und der Klassengegensätze feindlich zusammen.

So wurden die Städte die Führer zu einer neuen Freiheit. Und wenn diese Freiheit infolge des glänzenden wirtschaftlichen Aufschwungs auch ausartete, wenn besonders seit dem siegreichen Emporstreben der Zunftverbände, die im 14. Jahrhundert sich ihren Anteil an der Stadtverwaltung erstritten, eine gierige Jagd nach Erwerb, eine massive Üppigkeit des Wohllebens, eine breitspurige Gemeinheit des Genießens und eine grob materielle Auffassung aller Lebensfragen herrschend zu werden schien, wenn die geistige Kultur darüber zu verrohen drohte, so waren das doch keineswegs die Zeichen einer mangelnden Gesundheit, sondern die überkräftigen Gegenstöße einer zum energischen Gefühle ihrer selbst und zu zielbewußter Tatkraft erstarkten sinnlichen Weltfreude gegen den überspannten Idealismus einer mönchisch-asketischen Sittlichkeit, der ganz auf die Verleugnung des Menschlichen gebaut war. Wie viel gesunde, derbe Kraft in dieser übermütig hervorbrechenden Roheit steckte, läßt sich lehrreich gewissen ausländischen Berichten des 15. Jahrhunderts entnehmen, die Erstaunen zeigen über den Reichtum, den Überfluß, die behagliche Pracht und die schmuckreiche Fülle des deutschen Städtelebens, über die herrlichen Kirchen, die schönen Bogenhallen, hochragenden Giebelhäuser und zierlichen Erker, die öffentlichen Bäder und Gärten und Brunnen, über die beispiellose Vollendung des Kunsthandwerks und die gesegnete Fülle von Weinbergen und Korn-

feldern, Blumen- und Obstgärten. Aeneas Sylvius erklärte, die deutschen Bürger wohnten weit besser, als die Könige von Schottland. Niemals wohl ist verhältnismäßig so viel Kapital in Deutschland beisammen gewesen, wie am Ende des 15. Jahrhunderts. Deutscher Handel und deutsche Industrie beherrschten die europäischen Märkte, deutsche Landsknechte wurden in der ganzen Welt gesucht, kein Land konnte sich eines solchen Reichtums an Metallen rühmen; und diese auch in einer außerordentlichen Zunahme der Bevölkerung sich offenbarende strotzende materielle Kraft schien gegen alle Anfechtungen durch Seuchen und Kriege, durch die allmähliche Entwertung des Geldes und die damit verbundene Steigerung der Preise sich in siegreicher Unerschöpflichkeit zu behaupten. Wäre damals ein Genie erschienen, die zerstreuten Kräfte dieser ungeheuren Volkskraft zu sammeln und in einer Richtung zu lenken, Deutschland hätte alles über den Haufen geworfen. Aber für ein solches Genie war die Zeit nicht reif, das Volk war politisch nicht erzogen, weil die ganze Kaiserpolitik im Grunde Romantik gewesen war und die territoriale Realpolitik doch einen gar zu engen Horizont hatte. Es war zudem die Art der Deutschen, im kleinen Kreise die Kraft zu sammeln: jeder strebte tapfer und redlich voran, aber jeder in mäßiger Beschränkung und schließlich nur für sich. Keine Klage hallt im 15. Jahrhundert öfter wieder, als die über den Eigennutz der Stände: die Städte, durch die Städtekriege des großen Zuges ihrer politischen Entwicklung beraubt, gingen mehr und mehr in Kirchturmpolitik und Krämerinteressen auf, aber nicht minder egoistisch schlossen sich Fürsten, Adel, Geistlichkeit und Bauernschaft von dem Gesamtinteresse der Nation aus, nicht minder endlich das Königtum, das einseitigen territorialen und dynastischen Zielen oder universalen Träumen

nachjagte. Sehr ſcharf und richtig war aber Macchiavells Beobachtung, daß die eigentliche Kraft Deutſchlands in den Städten liege, daß jedoch dieſe Kraft in Anbetracht ihrer Zerſplitterung ſchwerlich zu fürchten ſei.

Erſt aus dieſer in den drei letzten Jahrhunderten des Mittelalters ſich vollziehenden Umwälzung der wirtſchaftlichen Exiſtenzbedingungen läßt ſich das immer mächtigere Sichemporarbeiten jenes freiheitlichen Zuges nach territorialer, nationaler und dynaſtiſcher, nach wirtſchaftlicher, wiſſenſchaftlicher und religiöſer Individualiſierung begreifen, der am Ende auf eine höhere Anſchauung von Menſchenziel und Menſchenwürde hinleitete, unter dem Beiſtande der humaniſtiſchen Studien dann zur vollen Selbſtbeſinnung durchdrang und mit ihrer Hilfe die neuen Ideale formulierte, die wir in dem Begriffe der Renaiſſancebildung zu umfaſſen pflegen. In dieſer Übergangszeit wurde die Macht der religiöſen Ideen keineswegs gebrochen, im Gegenteil: die asketiſchen Ideale gewannen immer wieder Macht über die Gemüter, ſie riefen immer neue Reaktionen hervor, und in gewiſſem Sinne ſind ſie ja bis in die Gegenwart hinein produktiv geblieben. Aber doch begann die Macht der Tatſachen ihnen die Geiſter zu entfremden, der Reiz des Weltlebens umhüllte ſie mit gelegentlicher Vergeſſenheit, und die lebhaft empfundene Gegenwart, deren wirtſchaftliche und politiſche Kämpfe den ganzen Mann forderten, war der geiſtigen Vertiefung und dem grübelnden Denken zunächſt nicht förderlich. Im Genuſſe des Augenblicks und im fröhlichen Drange des Vorwärtskommens gab man ſich gern einem leichtherzigen, auch übermütigen Eudämonismus hin; um ſo furchtbarer fühlte man dann wieder die Pein des plötzlich ſich regenden Stachels im Gewiſſen: du darfſt nicht am Weltlichen hangen, du läßt dich vom Teufel verblenden, zittre für das

Heil deiner Seele! Dann ſchlug wohl der Eudämonismus in eine angſtvolle Bußübung um oder in eine kraß fataliſtiſche Stimmung, die alle Verantwortung am liebſten Gott allein zugeſchoben hätte. Dazwiſchen wurde wieder das bittere Lachen der Ungläubigkeit laut oder die düſtern Töne ſeelennagenden Zweifels: ist zvîvel herzen nâhgebûr Daz muoz der sêle werden sûr, ein Auf und Nieder wechſelnder Stimmungen, in denen ſich die Zerriſſenheit des Übergangzeitalters kund gibt: „Frau Welt" kämpfte mit der Kirche, ja ſchon neigte ſich ihr der Sieg; aber wenn er nun entſchieden ſein wird, wird er die Wahrheit bringen? oder wird er die Welt dem Teufel überantworten? liegt nicht am Ende doch das ganze Heil in der Kirche beſchloſſen, gegen die der frevelnde Weltſinn ſich zu ſeinem Unſegen auflehnt? — Die mechaniſch andächtige Ausübung der kirchlichen Zeremonien und verdienſtlichen Werke mochte manchem zur Beſänftigung ſolchen innern Widerſtreites genügen, tiefere Geiſter, denen eine ſtreng kirchliche Haltung nicht mehr möglich war, fanden eine erlöſende Ableitung für ſolche Kämpfe in dem allerorten aufſchießenden Sektenweſen, in dem ſich eine Laienreligion ohne politiſche Hierarchie und prieſterliche Vorrechte anzubahnen begann. Inzwiſchen machte aber die Säkulariſation der Bildung ihre unaufhaltſamen Fortſchritte.

Innerhalb der geſchilderten Epoche der Kreuzzüge und der emporkommenden Geldwirtſchaft liegen die Anfänge des geſellſchaftlichen Lebens im Abendlande. Uns beſchäftigt hier vor allem Deutſchland.

Unter dem führenden Einfluſſe des romaniſchen Weſtens, der, auf altrömiſchem Kulturboden erwachſen, um ſo raſcher zur geiſtigen Mündigkeit gelangte, bildete ſich eine im weſentlichen weltlich gerichtete, von durchaus eudämoniſtiſchen Idealen beherrſchte, äſthetiſch-konventionelle

Geſellſchaftskultur aus, deren Träger das Rittertum war, die aber auch den Klerus und das Bürgertum allmählich in ihre Kreiſe zog. Regelmäßig läßt ſich in der Geſchichte der Stände die lehrreiche Beobachtung machen, daß, wo ein niedergehender Stand einem aufſtrebenden mit gegenſätzlichen Tendenzen das Feld räumen muß, dennoch dem aufſtrebenden Stande aus dem niedergehenden die vornehmſten Führer erwachſen; der eigentliche Träger der geldwirtſchaftlichen Kultur, der eigentliche Stand der Zukunft war das Bürgertum, aber die Ideale dieſer neuen Kultur wurden von dem Rittertum, einem Erzeugnis der abſcheidenden agrariſchen Kulturepoche, vorbildlich erfaßt.

Der Begriff der Bildung, den man bis dahin nur bei dem Klerus gefunden hatte, erhielt jetzt eine weitere Ausdehnung und zugleich eine neue Wendung: Bildung galt nicht mehr als eine Summe gelehrter Kenntniſſe, ja ſie legte nicht einmal Wert auf die Kunſt des Leſens und Schreibens, ſie ging vielmehr ganz auf in der Übung ritterlicher Fertigkeiten, in der Vollendung der perſönlichen Erſcheinung und der höfiſchen Zucht, die durch Regeln der äußeren Schicklichkeit auch nach innen zu wirken ſuchte, ſie erſtrebte eine Schulung durch und für das Leben der Geſellſchaft. Zum erſten Male trat die Frau aus der Beſchränktheit des Hauſes in die Geſelligkeit und wurde ihre Herrſcherin; unter ihrem Einfluß entſtand ein Kanon der Schicklichkeit und der geſelligen Formen, in dem die Begriffe der Milde, der Ehre, Huld und Treue, der Tugend und des Maßes vorwalteten und eine eigenartig konventionelle Prägung mit einer überall beigemiſchten Nuance des Schicklichen empfingen. Hatte die asketiſche Tugendlehre die Keuſchheit als die höchſte Tugend geprieſen und dadurch nicht nur in religiöſen Naturen ſchmerzliche Kämpfe aufgeregt, ſondern auch die um ſo ſinnlichere Inbrunſt

eines phantaſtiſchen Marien- und Jeſuskultus hervorgerufen, ſo pries jetzt die ritterliche Dichtung die Frauenminne als das höchſte Gut, die Frau als das Meiſterſtück des göttlichen Schöpfers, zur Freude geſchaffen, ſüßer als der lachende Mai, köſtlicher als Gold und Edelgeſtein, als das Höchſte, was die Welt zu geben hat: wie ſollte die Minne Sünde ſein, da ſie doch alles Edle im Menſchen emporlockt? Ein Wolfram von Eſchenbach fand innige Töne für das Glück der ehelichen Liebe, ein Reinmar von Zweter pries die Ehe höher als alle geiſtlichen Orden, und Barthel Regenbogen prophezeite, wenn Kaiſer Friedrich wiederkommen werde, um die Kirche zu ſtrafen und die Klöſter zu zerſtören, ſo werde er alle Nonnen zur Ehe zwingen. Ulrich von Lichtenſtein wollte ſelbſt ſeine Kreuzfahrt nicht im Dienſte Chriſti, ſondern ſeiner Dame tun, aus ihren Händen Kreuz und Stab und Taſche empfangen, und im Herzen der Geliebten möchte er lieber wohnen als im Himmelreiche. Freud und Leid der Liebe wurde das unerſchöpfliche Thema der ritterlichen Dichtungen; und wenn man ihre dämoniſche, alle Schranken überflutende Naturgewalt in dem ſelig unſeligen Liebespaare Triſtan und Iſolde erſchütternd empfand, ſo glaubte man freilich noch an den Zauber, der die Wehrloſen umfing, aber man ſpürte doch das Wehen eines neuen Geiſtes, und dieſer gemutete ſo unkirchlich wie möglich. Und wie hier dem asketiſchen Gebot gegenüber die Kraft und das Recht des Irdiſchen ſich Geltung gewann, ſo durchdrang die Freude an der ſtrahlenden Schönheit der Gotteswelt, der Drang nach Ehre, nach Kampf und ſtolzem Abenteuer, der Genuß an der aufblühenden Landſchaft, an Pracht und Schmuck und Feſtlichkeit, die äſthetiſche Luſt am edlen Tun und an der ſchönen Lebenshaltung die geſamte ritterliche Dichtung. Wenn ich die hohen

Wunderwerke Gottes ſchelten wollte, ſagt Friedrich von Sonnenburg, an die er doch aus ſeiner Allmacht alle Ehre gewendet, ſo würde ich ja Gott ſelbſt in ſeinen Geſchöpfen ſchelten! Zwar der ernſte Blick auf das Jenſeits blieb nicht vergeſſen, und der Eudämonismus hatte nicht bloß ein irdiſches Ziel im Auge: wenn der eben genannte Dichter aus der Tatſache, daß der Sohn Gottes hienieden täglich bei der Meſſe ſeinem Vater geopfert werde, einen Vorrang der Welt vor dem Himmel zu begründen ſucht, ſo preiſt er es anderſeits als die ſchönſte Gabe dieſer ſchönen Welt, daß ſie den Menſchen hervorbringe, um ihn im Jenſeits der ewigen Seligkeit genießen zu laſſen. Ja, auch die Askeſe bewährte immer wieder ihre zwingende Gewalt, neben Hartmanns „Erec" ſteht der „Gregorius", neben dem „Iwein" der „Arme Heinrich", und die ganze Kreuzzugsbewegung ſowie das neue Ideal des geiſtlichen Rittertums, wie es in der Gralſage Ausdruck gewann, zeigen allerdings auch die Laienwelt unter dem unleugbar noch mächtigen Eindruck der kirchlichen Gedanken. Aber doch war mit dieſem liebevollen, weltfreudigen Ergreifen des Irdiſchen, das auch auf eine umfaſſende Wiederbelebung der von der Kirche zurückgedrängten Heldenſage hinführte und in dem Nibelungenliede eine durch und durch unchriſtlich empfundene Tragödie der Leidenſchaften ſchuf, ein ſehr bedeutender Schritt vorwärts getan aus dem Bannkreiſe der kirchlichen Ideen heraus. Dieſe Dichter glaubten wohl insgeſamt, treue Diener der Kirche zu ſein, und den wenigſten mochte es bewußt werden, daß die von ihnen vertretene Lebensanſchauung jener widerſtreite; dennoch iſt ſie, wie die durch ſie hervorgerufene Reaktion der Bettelorden erweiſt, als eine Auflehnung, als Entfremdung vom Geiſte der Kirche empfunden worden. In den Spielmannsgedichten vollends erſcheint das Geiſtliche in der Haupt-

ſache nur noch als ganz äußerlicher Aufputz; die Luſt am Weltlichen überwiegt durchaus, die köſtliche Geſtalt des Mönches Ilſan iſt eine keck parodiſtiſche Widerlegung der Askeſe, und am Schluß des jüngeren Oswaldgedichtes wird das Keuſchheitsgelübde dreiſt zum Motiv einer luſtigen Burleske benutzt. Wenn dagegen ſich in den beſten ritterlichen Dichtungen eine tiefe Religioſität bekundet, ſo hat dieſe doch mit der hierarchiſchen Kirche nichts gemein, ja ſie bekämpft jene und ſtellt ihrem Ketzerhaß die humane Anſchauung entgegen, daß auch Heiden und Juden dem Chriſten als Brüder gelten müſſen und zur Seligkeit gleich ihm berufen ſind. Natürlich, daß die Kirche durch die Bettelmönche dieſem ihr feindlichen Geiſte den Krieg erklärte; aber ſo gewaltig die Wirkungen der Bußprediger waren, ſo ſehr ſie den Verfall der ritterlichen Kultur beſchleunigt und eine inbrünſtige Frömmigkeit in den Maſſen entzündet haben, ſie vermochten doch auch nicht, den Strom bergan zu treiben und die folgerichtige Verweltlichung der Bildung aufzuhalten.

Hatten doch die ritterlichen Ideale im Bunde mit der lehensrechtlichen Entwicklung auch die Geiſtlichkeit bezwungen und die Biſchöfe aus Seelenhirten in Reichsfürſten verwandelt, getragen von kriegeriſchem Geiſte, weltlich-äſthetiſchen Intereſſen und ritterlicher Formenbefliſſenheit. „Herrſchen ſie nicht, wie Könige, dieſe ſtolzen Prieſter“, ruft Gerhoch von Reichersberg, „indem ſie in ihrem kirchlichen Amt, ſtatt nach dem Himmliſchen zu trachten, ſchnödem irdiſchen Gewinn ohne Raſt nachjagen?“ Mit reiſigem Gefolge, in ritterlichem Aufputz zogen ſie zum Turnier, an dem aufblühenden Luxus nahmen die geiſtlichen Höfe den vornehmſten Anteil, ihre Gunſt kam den ritterlichen Dichtern zugute, ihre Freigebigkeit verſammelte fahrendes Volk aller Art, Spielleute, Gaukler und

vagierende Goliarden, ſo unkirchlich ihre Poeſie oder ihre kurzweilenden Künſte geartet ſein mochten, und mancher Biſchof mag ſich als dichtender Dilettant nebenher verſucht haben, wie jener Abt von St. Gallen, der Tagelieder reimte. Eine luſtige Geſchichte bei Cäſarius von Heiſterbach, der eines Tages die bei ſeiner Predigt ſanft eingeſchlafenen Mönche mit dem lautgerufenen Namen des Königs Artus weckte, ſo daß ſie plötzlich geſpannt aufhorchten und nunmehr ihre wohlverdiente Rüge bekamen, lehrt deutlich, daß auch die Kloſtergeiſtlichkeit behaglich im Strom der ritterlichen Dichtung mitſchwamm; und die friſchen, gelegentlich auch zügelloſen und lasziven Lieder der lateiniſch dichtenden Vaganten mit ihrem Bacchus- und Venuskult, ihrem ſinnlichen Übermut und ihrer dreiſten kirchlichen Oppoſition bezeugen reichlich, wie auch der niedere Klerus ganz von eudämoniſtiſchen Stimmungen und einer halb heidniſch gefärbten Freude am Weltgenuß durchdrungen war. Im Jahre 1291 hatte man übrigens in dem altberühmten Kloſter St. Gallen ſogar ſchon das Schreiben verlernt. Die Pfaffen Lamprecht und Konrad, Albrecht von Halberſtadt, Ulrich von Zatzikhofen, Thomaſin von Zirklaria, Konrad von Heimesfurt und die Legendendichtung des 13. Jahrhunderts offenbaren in der Auffaſſung und Behandlung des poetiſchen Stoffes das entſchiedene Übergewicht der laienhaften Lebensanſchauung, und die Tugendlehre des thüringiſchen Kaplans Wernher von Elmendorf geht durch das Mittelglied einer franzöſiſchen Kompilation hindurch ganz und gar auf den moraliſchen Sentenzenſchatz der heidniſchen Klaſſiker zurück.

Die neue geſellſchaftliche Kultur ritterlicher Prägung umfaßte nicht minder die beſten Elemente des großſtädtiſchen Bürgertums. Der Meiſter Gottfried von Straßburg mit ſeinem feingebildeten und den diesſeitigen Da-

seinsfreuden schauensfroh zugekehrten Epikuräerantlitz vertritt einen Typus wohlhäbigen bürgerlichen Hochgefühls mit ritterlicher Lebenshaltung, dessen Herrschaft wohl weiter reichte, als wir heute verfolgen können. Verschwägerungen von bürgerlichen und adeligen Geschlechtern kamen vor, und der „gute Gerhart" des Rudolf von Ems zeigt jenen schlichten Kaufmann in enger Verbindung mit einer Königsfamilie und schließlich sogar die ihm angebotene englische Königskrone zurückweisend. Dieser ritterlich-bürgerlichen, auch z. B. in einem Konrad von Würzburg verkörperten Weltbildung konnte freilich keine lange Dauer blühen, weil sie nicht allein der Ungunst äußerer Bedingungen, dem Mangel geistiger Zentralpunkte und großer nationaler Impulse, erlag, nicht allein dem asketischen Ansturm der Bettelmönche, sondern vor allem auch dem breitspurigen Vordringen jener gröberen eudämonistischen Stimmungen, wie sie aus den breiten Schichten des rein materiell interessierten Bürgertums zugleich nach unten und nach oben wirkten. Die bürgerliche Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts wirtschaftete mechanisch mit dem alten stofflichen und technischen Besitz der geistlichen, höfischen und Spielmannsdichtung weiter, aber da dem vorwiegend wirtschaftlich gerichteten Zeitalter eben deshalb die künstlerische Phantasie und der ästhetische Sinn verloren ging und das Bürgertum den neuen Inhalt, den es in sich trug, während seiner langsam sich bildenden literarischen Mündigkeit noch nicht durchschlagend zu objektivieren verstand, so offenbarte sich sein Übergewicht nur in dem vorläufig lediglich akzessorischen Eindringen bürgerlicher Gestalten, Lebensanschauungen, Zweck- und Wertbestimmungen in die Dichtung sowie in dem immer weiter um sich greifenden Herunterkommen des Tones und der zunehmenden Herabdrückung des ästhetischen Niveaus. Denn

die aus dem gesellschaftlichen Leben dieser Übergangsepoche reichlich zu belegende Freude an naiv zynischer Rohheit, Völlerei, schmutziger Derbheit und massiver Zotenlustigkeit, die die höfische Zucht bis in die höchsten Stände hinein so erstaunlich rasch zersetzte, machte sich auch in der Dichtung mit immer breiterem Behagen geltend, verkehrte den Minnesang zur Parodie, Burleske und volksmäßigen Derbheit, löste das Epos am liebsten durch die lustige Realistik des Schwankes, der Satire, des Fastnachtsspieles oder durch didaktische Nüchternheit ab und schob schließlich der eleganten, weltläufigen Bildung des Humanismus, die so lange vergeblich damit rang, eine nicht minder schwerfällige und widerstrebende Masse entgegen, als es die Defensivtruppen der durch jene bedrohten und verhöhnten Scholastik waren: an Sebastian Brants damals maßlos bewundertem „Narrenschiff" ließe sich dieser eigentümlich deutsche Prozeß am lehrreichsten veranschaulichen. In dem Zeitalter eines wildwuchernden genossenschaftlichen Korporationstriebes und beständiger großer Massenbewegungen mußte eben auch die aristokratische Haltung der Bildung mehr und mehr der herabziehenden Herrschaft des Massengeschmackes verfallen, und wenn das zusammengeschlossene Massengefühl in der Literatur sich höchst charakteristisch auslebte in zwei Gattungen, die jetzt einen außerordentlichen Aufschwung nahmen: im gesungenen mehrstimmigen Liede und im Drama, so kam derselbe demokratische Zug zur Geltung in der wachsenden Gewalt des massenbezwingenden Wortes, in der energischen Entwicklung der deutschen Predigt und einer zu seltsamen Verirrungen neigenden Massenreligiosität, deren psychologische und historische Würdigung uns später noch wird beschäftigen müssen. Neben der Predigt erhob sich aber überhaupt die dem bürgerlichen Geiste zusagende Aus-

druckſorm der Proſa ins Breite: im Roman, in der Novelle, in der Biographie, in der Chronik, im Traktat und den raſch ſich erweiternden Siedelungsgebieten des Brief- und Geſchäftsſtils. Und wie die Sprache der Laien in der Predigt, in der didaktiſchen, erbaulichen, erzählenden und geſchäftlichen Proſa, im geiſtlichen und im weltlichen Liede ſich ein weites Wirkungsfeld eroberte, ſo begann ſie die lateiniſche ſeit dem 13. Jahrhundert auch aus den offiziellen Urkunden zu verdrängen, mit dem Sachſenſpiegel und Schwabenſpiegel wurde das Deutſche auch in den Rechtsquellen herrſchend, durch die Myſtiker in der Philoſophie und bald auch in den übrigen Wiſſenſchaften, durch die ſtädtiſchen Chroniſten in der Geſchichtſchreibung; und durch die zahlreichen, auf weiteſte Verbreitung berechneten Überſetzungen klaſſiſcher und ausländiſcher Literaturwerke beſonders ſeit dem 15. Jahrhundert entwickelte ſich die Bildungsfähigkeit der Volksſprache zu neuen Ausdrucksformen, neuen Wortſchöpfungen, neuen ſyntaktiſchen und graphiſchen Abſchleifungen. Allmählich entſtanden ſo die Vorausſetzungen eines alle Stämme zuſammenfaſſenden Rechtsbewußtſeins, das an der ſchon im 12. Jahrhundert leiſe einſetzenden Rezeption des römiſchen Rechts den wirkſamſten Beiſtand finden ſollte, und einer allgemeinen Schriftſprache. Wie die Laien in den Sekten und Bruderſchaften ſich die Mündigkeit in Religionsſachen eroberten, ſo erſtrebten ſie ſie auch in der Rechtſprechung: ſchon der im Jahre 1235 neu geordnete oberſte Gerichtshof des Reiches wurde ganz mit Laien beſetzt, und ſeitdem unter dem luxemburgiſchen Realpolitiker Karl IV. die Reichskanzlei dem Einfluß der drei geiſtlichen Erzkanzler entzogen und einem Hofbeamten unterſtellt wurde, ſeitdem in den fürſtlichen und ſtädtiſchen Kanzleien Geiſtliche für den weltlichen Verwaltungsdienſt wirklich berufsmäßig ausgebildet wur-

den und die Aufnahme des römiſchen Zivilrechtes wie die fortſchreitende Technik der Verwaltungsformen und des Geſchäftsverkehres ein Heer von rechtskundigen Laien, Kanzleibeamten, öffentlichen Notaren und Lohnſchreibern geſchaffen hatte, da hatte das Laienelement einen neuen Kriſtalliſationspunkt gefunden, an dem ſich Adlige und Bürgerliche mit höheren und niederen Klerikern trafen und ſo den modernen Begriff des Staatsbürgertums auch von dieſer Seite vorbereiten halfen. Die Laienbildung mit ihrem diesſeitigen Realismus und Empirismus ſiegte in der Literatur, in der Kunſt, in der Wirtſchaft, im Recht, in der Verwaltung: ſiegreich durchbrach das geldwirtſchaftliche Zeitalter durch die Kraft ſeiner neuen Stimmungen, Zweck- und Wertbegriffe die Schranken des alten Syſtems, die Geiſtlichkeit aber hatte die Führung der Nation verloren.

Die große Koloniſation des Oſtens rechnete mit kirchlichen Geſichtspunkten nur noch nebenher. Die eigentlichen Kulturträger von ehedem, die Pfaffenfürſten, verzettelten ſich in partikularen Intereſſen, in politiſchen Intriguen und Zänkereien, während die ungeheure Expanſionskraft der arbeitenden Klaſſen, des Bürger- und Bauernſtandes und des niederen Adels über die alten Grenzen der Monarchie eroberungsluſtig hinausdrängte, in großartiger Wiederaufnahme der ottoniſchen Slavenpolitik ein neues koloniales Deutſchland jenſeit der Elbe ſchuf, dort auf nahezu jungfräulichem Boden die Grundlagen einer realiſtiſchen, von den Bleigewichten geſchichtlicher Traditionen und Vorurteile unbeſchwerten Kultur erbaute und damit den Schwerpunkt der deutſchen Geſchicke nach dem Oſten ſchob, von dem ſüdlich die neue habsburgiſche Weltmacht ſich erheben ſollte, nördlich ihr größerer Nebenbuhler, der brandenburgiſche Staat, um die alte Kultur des weſt-

lichen Mutterlandes, welche in der Kirche ihren Mittelpunkt beſeſſen hatte, vollends matt zu ſetzen und mit neuen Idealen zu erfüllen. Bis dahin war freilich im 15. Jahrhundert noch ein langer Weg, noch ſtand man gleichſam nur mit einem halb zögernd ausgeſtreckten Fuße jenſeit der Grenzmauern kirchlicher Weltanſchauung. Man mochte von der Unangemeſſenheit der kirchlichen Ideenwelt noch ſo tief durchdrungen ſein, man mochte ſie durch die Tatſachen der lebendigen Geſchichte noch ſo oft widerlegt finden, man ſuchte doch vergeblich den idealen Rechtsgrund, um mit ihrer Herrſchaft zu brechen. Und wenn man ſehr genau wußte, daß die asketiſchen Ideale die Ziviliſation niemals zur Umkehr zu zwingen vermöchten, ſo blieben jene doch nach wie vor eine unberechenbare Macht und erſchütterten die Gemüter immer noch mit der alten Stärke.

Hatte denn dieſe glänzend emporgeſtiegene Laienkultur wirklich einen Rechtstitel vor Gott? Führte ſie nicht vielmehr überall von Gott ab und durch die Entfeſſelung aller weltlichen Begierden dem Reiche des Teufels entgegen? In der Tat: das war ihr Verhängnis! In den asketiſch-ſittlichen Ideen, zu denen man ſich in der Kirche bekannte, fand ſie keine Stütze, ſie entbehrte im innerſten Grunde der göttlichen Weihe. So behaglich man ſich einrichten mochte im Irdiſchen, ſo überzeugt man ſeinen Wert und ſeine Herrlichkeit empfand, immer hing doch die ſchwüle Gewitterwolke der bleiernen Askeſe drohend über den erbangenden Häuptern, als müßte ſie ſich plötzlich furchtbar entladen und die heillos verderbte Welt in rächende Flammen ſetzen. Nun zeigten ſich die Früchte davon, daß die Kirche durch Schrecken und Furcht ihre Herrſchaft über die Gemüter befeſtigt hatte; gerade im Kampfe mit der Laienkultur, die dieſe ihre Herrſchaft bedrohte, ſteigerte ſie jene Mittel des Schreckens und der

Furcht immer einſeitiger und rückſichtsloſer und in dem teufliſchen Fanatismus der Inquiſitionspraxis bis ins Wahnwitzige. Und die irdiſche und himmliſche Furcht, die ſie in den Gemütern lebendig erhielt, blieb eine Tatſache des innern Lebens, über die die wenigſten für die Dauer hinweg kamen, und die immer wieder die widerſtrebende Einſicht zurücklenkte auf die zweifelnde Frage, ob die Kirche nicht am Ende doch die einzige Wahrheit vertrete und alle von ihr wegführenden Stimmungen, Gedankenreihen und Ziele nicht Eingebungen des Teufels ſeien. Man konnte ſich ſehr aufgeklärt vorkommen, darüber lachen und ſpotten, aber einem ſtarken Sinnenleben gegenüber iſt der Intellekt nur zu häufig im Nachteil, und die Kinderfurcht erweiſt ſich ſchließlich unzugänglich gegen die vernünftigſten Einwendungen. Und mochte man auch raſend werden über die Tatſache, daß die Kirche gegenüber der laienhaften Lebensanſchauung den offenbaren Widerſinn mit Bann und Feuer und Schwert verteidigte, was vermochte das alles wider die Brutalität einer geiſtlichen Macht, welche nichts neben ſich duldete und ihre angeblich göttlichen Lebensgebote ſo oft wieder und wieder vorſagte, bis ſie jeder nachbetete und unter Angſt und Zittern daran glaubte? Wo uns ein Einblick gegönnt iſt in das innere Leben jener Jahrhunderte, da begegnet uns der ſeltſam gebrochene Widerſchein jener ungelöſten Frage, jenes martervollen Zwieſpalts zwiſchen der diesſeitigen, ſinnenfrohen, ſchöpfungskräftigen Weltfreude der Laienkultur und der mit ihr unvereinbaren, unverſöhnlichen Geſchloſſenheit des kirchlichen Gedankenſyſtems. Dort war energiſcher Naturtrieb, elementares Wachstum, ſinnliches Kraftgefühl, wageluſtige, erobernde Stimmung und das Räſonnement des geſunden Menſchenverſtandes, hier die Ehrfurcht vor einer heiligen Inſtitution, der Reſpekt vor einer geiſtigen Erb-

ſchaft von Jahrhunderten, die Überlegenheit der intellektuellen Schulung und die disziplinariſche Gewalt: niemand wußte, wie dieſer Kampf enden werde, aber das Gefühl, daß eine Kataſtrophe kommen werde, konnte auch im bunteſten, naiveſten Weltgetriebe plötzlich beängſtigend aus der Tiefe tauchen und des Himmels heitre Bläue wie mit ſchwarzen Rieſenfittichen verdunkeln. Neben den humorvollſten, lebenſtrotzendſten Schöpfungen eines kerngeſunden Realismus drängen ſich in der Phantaſie jener Zeit die ſchauerlichen Totentänze, düſtre apokalyptiſche Viſionen und erſchütternde Darſtellungen der Marterm Chriſti, des jüngſten Gerichts und der Höllenſtrafen; neben der reinen, naiven Freude der Beobachtung erſcheint eine unheimliche Kraft phantaſtiſchen Träumens, ein Schwelgen in draſtiſchen Gegenüberſtellungen des Sinnlichen und des Überſinnlichen, der Weltluſt und der Weltflucht, des trotzigen Genuſſes und der erzitternden Furcht vor den letzten Dingen. Damals wurde in Deutſchland der Weltſchmerz geboren, jene von unendlichen aufwärtsgehenden Ahnungen emporgetragene und der Schranken ihres Vermögens zugleich verzweifelt innewerdende Wonne des Leidens, wie ſie in der Fauſtſage und in Dürers tiefſinniger „Melancholie" unſterblichen Ausdruck gewonnen hat.

Wie konnte dieſer ungeheure Widerſpruch von Idee und Wirklichkeit verſöhnt werden? Wo gab es einen Rechtstitel, mit dem der der Kirche entwachſene Laie vor ſeinem Gott beſtehen konnte? Wie mochte man gewiß werden, daß dieſes fieberhafte Welttreiben, dieſes raſtloſe Aufgehen im Gegenwärtigen, das von der Kirche immer weiter wegführte und für die Heiligkeit eines beſchaulichen Daſeins keinen Raum mehr ließ, nicht der Hölle entgegenführte, nicht die göttliche Ungnade herabbeſchwor und die arme Seele um ihr Heil brachte?

Unter Schmerzen iſt die Antwort auf dieſe Frage geboren worden, und von keinem Punkte dürfte es ſo dringlich einleuchten, wie von dieſem, warum wir von dem Manne, der hier ganz allein das erlöſende Wort gefunden, eine neue Epoche zu rechnen haben. Außerhalb der Kirche war dieſe Laienkultur üppig emporgewachſen, abſeits gleichſam, wie eine blühende Wildnis, aus der kein gangbarer Pfad in die heiligen Mauern mit ihrem himmliſchen Frieden zurückzuführen ſchien; Luther aber fand in dieſer Wildnis den Garten des Herrn, er baute ſeine Kirche mitten hinein, er heiligte die irdiſche Welt, er gab ihr ihre Rechtfertigung vor Gott.

Während ſich Landadel und Klerus, Ritterſchaft und höheres Bürgertum auf dem gemeinſamen Boden einer nationalen Laienkultur erſt ritterlicher, dann bürgerlicher Prägung zuſammenfanden und die Vorausſetzungen der modernen gebildeten Geſellſchaft ſchufen, war der ehemals ſo hochgeehrte bäuerliche Stand durch die geldwirtſchaftliche Entwicklung überholt und von den Vorteilen der neuen Bildung jäh abgeſchnitten worden.

Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hatte ſich der bäuerliche Stand in aufſteigender Linie bewegt. Wie im 10. Jahrhundert die freien Hinterſaſſen mit den Liten und Unfreien zu der Klaſſe der Grundholden verſchmolzen waren, die der politiſchen Rechte ermangelten, aber wirtſchaftlich, abgeſehen von der Zinsentrichtung, frei waren, ſo gliederten ſich dieſen im 13. Jahrhundert die Schutzleute, Zenſualen und Vogteileute an, die, ohne ihre perſönlichen Rechte zu opfern, für die erbetene Schutzherrſchaft eine Abgabe erlegten. Und je mehr die Grundherrſchaften ſtaatliche Rechte an ſich zogen, um ſich zu Landes-

herrſchaften zu entwickeln, um ſo mehr bildeten ſich die privatrechtlichen Verhältniſſe der Grundholden zu ihren Grundherren in öffentlich rechtliche um, Grundholden und Schutzleute verſchmolzen allmählich zu dem neuen Stande der Untertanen mit politiſcher Abhängigkeit, aber perſönlicher Freiheit; die bäuerliche Bevölkerung wurde eine einheitliche Maſſe, deren wirtſchaftliche Selbſtändigkeit ſich hob, je mehr die große Grundherrſchaft ſelbſt ihren bloß wirtſchaftlichen Charakter zugunſten des politiſchen aufgab. Dieſe Entwicklung begann bereits im 11. Jahrhundert, zu einer Zeit alſo, wo die landwirtſchaftliche Beſiedelung Deutſchlands, die erſt um 1300 zum wirklichen Abſchluß kam, ihre größte Energie entfaltete und ſomit den Grundwert immer entſchiedener in die Höhe trieb. Da aber bei dieſer beſtändigen Steigerung der Bodenrente die bäuerlichen Dienſtleiſtungen und Zinſen jedem Verſuche, ſie entſprechend zu erhöhen, einen zähen Widerſtand entgegenſetzten, ſo ergab ſich aus dieſem Mißverhältnis eine zunehmende Verarmung der Grundherren, die aus ihrem Eigen nur eine unzulängliche Rente zogen, und eine ebenſo zunehmende wirtſchaftliche Kräftigung des Bauernſtandes, deſſen raſch errungene Wohlhabenheit beſonders im Weſten und im Süden Deutſchlands gern einen lärmenden Übermut zur Schau trug, den Neid der höhern Klaſſen keck herausfordernd und in den köſtlichen Reihen Neidharts von Reuental, in den Erzählungen des Cäſarius von Heiſterbach, in dem prächtigen Gedichte von dem reichen Bauernſohne Helmbrecht, den der Haſer ſticht, ein Ritter zu werden, ſowie in dem ſogenannten Seifried Helbling die lehrreichſten Reflexe zurücklaſſend. Und gleichzeitig hatte das Selbſtgefühl und die Emanzipationsluſt des Bauernſtandes im öſtlichen Kolonialgebiete einen neuen Schauplatz gewonnen, deſſen freiheitlicher Zug auf die Verhältniſſe des Mutter-

landes zurückwirkte; endlich ſtrömten ſeit dem 11. Jahrhundert auch aus den Städten dem Bauernſtande zahlreiche wirtſchaftliche Kräfte zu.

Um das Jahr 1300 aber war dieſe raſch aufſtrebende Entwicklung ſchon wieder im Abſteigen. Der Ausbau des Landes war vollendet, der Zug nach dem Oſten ſtockte, die Städte konſolidierten ſich: die überſchüſſige Bauernkraft, nach außen nicht mehr abgegeben, mußte ſich in den unwandelbar gegebenen Grenzen einzurichten ſuchen. Die Folge davon war eine unaufhaltſame Zerſplitterung des Bodens und der Verfall der alten Hufenverfaſſung, ſchon im 15. Jahrhundert iſt die Viertelhufe das bäuerliche Normalgut. Da eine weitere Parzellierung kaum ſtatthaft war, ſo wuchs bald eine Menge von Beſitzloſen heran, die, von allen ſichern Lebensbedingungen ausgeſchloſſen, der Leibeigenſchaft in die Arme trieben und mit dem Proletariat der Städte fraterniſierend die drohende Haltung der Unzufriedenen annahmen. Aber man muß beachten, daß neben den bitterſten Klagen über rechtswidrige Bedrückung der Bauern, über die Ausnutzung ihrer wirtſchaftlichen Mißlage durch Entziehung des Jagd- und Fiſchrechts oder des Nutzungsrechts an der Allmende, über den Verluſt der alten politiſchen Rechte, der Gerichtsbarkeit und des Waffentragens, über die hinterliſtigen Anwendungen des verhaßten römiſchen Rechts zugunſten der Grundherren und zum Schaden der Hörigen, — daß neben ſolchen Klagen auch zahlreiche Zeugniſſe von der andauernden Üppigkeit des Bauernſtandes, von ſeinem Kleiderluxus und ſeiner geblähten Hoffart ſprechen. Auch hier wird man der Buntſcheckigkeit der Verhältniſſe nicht mit einer Verallgemeinerung einzelner Lokalbeobachtungen gerecht. Aber das läßt ſich mit Sicherheit ſagen, daß der materiell emporſtrebende Drang, den das Bürgertum entfeſſelt hatte,

daß der Drang nach Lebensgenuß und die durch die Geldwirtſchaft eingeleitete Tendenz der geſellſchaftlichen Nivellierung auch den Bauer ergriffen hatte, der eben, wo er unter harter Bedrückung ſeufzte, dieſe im Hinblick auf den Wohlſtand der ſtädtiſchen Emporkömmlinge um ſo grimmiger empfand. In den Kriegen zwiſchen Adel und Städten ſtanden die Bauernſchaften zum Adel, das waren die notwendigen Nachwirkungen der alten ariſtokratiſch-agrariſchen Kulturepoche: auf den bäuerlichen Leiſtungen beruhten ja im weſentlichen noch die Einkünfte des Adels; aber gerade im erbitterten Ringen der ſtändiſchen Gegenſätze mußten jene Leiſtungen immer gewaltſamer überſpannt werden, und ſo kam es, daß die neue demokratiſche Kultur auch unter jener äußerlich noch feſtgehaltenen Verbindung zwiſchen Adel und Bauerntum einen Riß auftat, der ſich nicht mehr lange verbergen ließ. Nach und nach fand ſich das Bauerntum in eine Oppoſition hineingedrängt, die am Ende nur noch in dem Kaiſertum eine ideale Rechts- und Schutzmacht anerkannte, mit allen beſitzenden Klaſſen aber ſich auf das tötlichſte verfeindet ſah. Dennoch würde dieſe Oppoſition ſchwerlich einen ſo unbändig revolutionären Charakter angenommen haben, wenn nicht der Fanatismus religiöſer Schlagworte dieſen Brand fort und fort geſchürt hätte. Der Punkt, an dem er ausbrach, ſpricht dafür deutlich genug; dieſer Punkt war die Pfaffenhetze, die im Lichte gewiſſer bibliſcher Gedankenreihen als ein gottgefälliges Werk erſchien. Auf dieſe Entwicklung wird unſere Betrachtung noch zurücklenken müſſen. An dieſem Punkte wurde die bäuerliche Oppoſition im Bunde mit der übrigen Maſſe der Unzufriedenen aggreſſiv, weil ſie hier auf einen „göttlichen" Rechtstitel pochen zu dürfen wähnte. Ihre eigentlichen Beweggründe wurzelten aber tiefer: in der durch die empor-

ſtrebenden Kräfte der Laienkultur entfeſſelten ſozialen Begehrlichkeit.

Das Streben nach Genuß und nach „Bildung", wie es den Bauernſohn Helmbrecht aus der Sphäre verachteter Vorurteile lüſtern in die große Welt trieb, war zweifellos ein typiſcher Grundzug bäuerlichen Ehrgeizes, den der wirtſchaftliche und rechtliche Verfall dieſer Klaſſe nur noch ſchärfer und verlangender einprägte, um ihn ſchließlich zur offnen Auflehnung fortzureißen. Denn je eigenſinniger ſich mit dem Ausgange des Mittelalters die Stände gegeneinander genoſſenſchaftlich abzuſchließen ſuchten, je härter bei aller Verähnlichung der Sitten und des äußeren Behabens die Intereſſen der verſchiedenen Kreiſe aufeinander ſtießen, je feindlicher die Klaſſengegenſätze in dem durch die neuen Geldmächte entfeſſelten Daſeinskampfe ſich abhoben, — eine dunkle Empfindung menſchlicher Gleichberechtigung ging doch durch alle hindurch, ein Sehnen nach einer neuen Freiheit, nach neuen Lebensformen, neuen Betätigungen: aus dem Schoße des geldwirtſchaftlichen Zeitalters hob ſich ſiegreich das Evangelium des Individualismus.

Drittes Kapitel

Der Durchbruch des Individualismus

> Mitten in die Welt bist du gestellt, damit du alles überschauest, was in ihr ist. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich bist du geschaffen, damit du als dein eigener, freier und selbstherrlicher Schöpfer und Bildner dir die Form prägst, die du begehrst. Du kannst zum stumpfen Tier entarten, du kannst dich zum göttlichen Wesen hinaufläutern kraft deines inneren Wollens. O herrliche Güte des göttlichen Vaters, o herrliche und wunderbare Sendung des Menschen, dem es gegeben ist, zu gewinnen, wonach er verlangt, und zu sein, was er begehrt! Die Tiere bringen schon aus dem Mutterleibe alles mit, was sie besitzen sollen, die Himmlischen waren von Anfang an, was sie in alle Ewigkeit sein werden; dem Menschen allein pflanzte der Vater die Keime eines allartigen Lebens ein, und welche ein Jeder zur Entwicklung bringen wird, die werden in ihm aufblühen und ihre Früchte tragen.
> Pico della Mirandola, oratio de hominis dignitate.

Die Rede des Pico della Mirandola von der Menschenwürde ist eines der denkwürdigsten Zeugnisse der Renaissanceepoche, deren Ziel ja nicht, wie die landläufige, aber grundfalsche Formel lautet, die Wiedergeburt der Antike, sondern die Wiedergeburt des ursprünglichen Men-

ſchentums, der menſchlichen Natur in ihrer ungeteilten Totalität war. Der Hintergrund, von dem ſich die Renaiſſancebildung gegenſätzlich abhob, war die jenſeitig orientierte asketiſche Metaphyſik der Kirche, für die der Menſch und die Welt nicht eine Einheit, ſondern eine dauernde Zwieſpältigkeit irdiſcher und göttlicher, ſinnlicher und ſpiritueller Teilnaturen darſtellte, ihre Lebenskraft war das Evangelium von der Ganzheit und Freiheit des Ichs und dem unendlichen Wert jeder einzelnen, einer beſtändig aufſteigenden Entwicklung fähigen Menſchenſeele, ihre unvergängliche Erkenntnis die Entdeckung, daß energiſche Selbſterziehung und Bildungsſtärke auch die menſchliche Perſönlichkeit zu einem Kunſtwerk geſtalten können und geſtalten müſſen. Wie jede neue Lebensanſchauung als eine Abſtraktion aus den jeweiligen Geſellſchaftszuſtänden und den zunächſt unbewußt in ihnen wirkſamen Kräften zu begreifen iſt, ſo war dieſer entſchloſſene Individualismus das theoretiſche Ergebnis jener politiſchen, ſozialen und wirtſchaftlichen Wandlungen und der damit zuſammenhängenden Umſtimmung aller Lebensgefühle und Lebenswerte, von denen die vorausgegangenen Betrachtungen einen Begriff zu geben verſuchten. Ein berufener Schriftſteller hat den Übergang von der Naturalwirtſchaft zur Geldwirtſchaft eine der größten Revolutionen genannt, eine langſame zwar, aber eine einſchneidendere, als alle, die ihr gefolgt ſind. Aus ihrem Schoße ſprang die neue Lebensanſchauung mit Notwendigkeit hervor. War aber auch der Kulturboden für die Entfaltung des neuen Lebensideales ungefähr überall in der gleichen Weiſe vorbereitet, inſofern überall ähnliche wirtſchaftliche und ſoziale Kräfte wirkten, ſo war damit doch nicht überall die gleiche Fähigkeit gegeben, für dieſes Ideal die theoretiſche Formulierung zu finden. Hier offenbarten ſich zum erſten Male ent-

ſcheidend die Verſchiedenheiten der nationalen Charakteranlagen. Bis in das 13. Jahrhundert darf man von einer gemeinſamen abendländiſchen Bildung reden, die auf dem von der Kirche übernommenen geiſtigen Erbe des römiſchen Altertums ruhte und in der lateiniſchen Sprache ein die Völkergrenzen übergreifendes Verſtändigungsmittel beſaß. Je mehr aber die ehrwürdigen Vermächtniſſe des alten Römertums, Weltkaiſertum, Weltkirche und Weltſprache, ihre Beziehungen zu den eigentlichen Lebensmächten einbüßten, je mehr ſich die Nationen gleichſam als Individuen konſolidierten und den Aufgaben der Selbſterhaltung und Selbſterziehung, der territorialen und lokalen Konzentrationen, des inneren Ausbaus und der wirtſchaftlichen und politiſchen Kräftigung zuwandten, um ſo mehr traten auch die Nationalcharaktere auseinander, und auch auf geiſtigem Gebiete verteilten ſich ihre Rollen nach den natürlichen Anlagen. In Deutſchland, das ſich der geiſtigen Überlegenheit des Romanentums gegenüber lediglich lernend und aneignend verhalten hatte, war weder die wiſſenſchaftliche Produktivität und Selbſtbeſinnung noch die äſthetiſche Stimmung vorhanden, ohne die ein neues Lebensideal nicht aufgerichtet werden kann. Deutſchland beſaß lediglich die Empfänglichkeit dafür und ließ ſich zuerſt von Frankreich, dann auch von Italien willig in die Schule nehmen. Zudem hatte die Ausbildung der Geldwirtſchaft und der ſtädtiſchen Kultur, aus denen die neue Weltanſchauung herauswuchs, in keinem andern Lande ſo ſpät eingeſetzt, wie in Deutſchland, welches Jahrhunderte hindurch von den großen Handelswegen nicht durchkreuzt, ſondern umgangen worden war.

Bei den Romanen begann denn auch zuerſt der große Auseinanderſetzungsprozeß zwiſchen laienhafter und kirchlicher Kultur, und niemand hat vielleicht den Grundzug

der Renaiſſanceepoche treffender gekennzeichnet als der tiefblickende Italiener Machiavelli mit dem muſikaliſchen Schlagwort: Ritornar al segno, Rückkehr zum Zeichen, womit er geradezu ein geſchichtliches Geſetz feſtſtellen wollte. Seine Meinung war, daß alles untergehen müſſe, was ſich nicht aus ſich ſelbſt erneuen könne; das geſchehe aber durch das Zurückgehen auf ein Anfängliches, denn in jeder Einrichtung ſei ein guter Keim verborgen, der ſie emporgetrieben habe, dieſen Keim gelte es, wenn die Entwicklung bis zu einer gewiſſen Grenze gelangt ſei, immer wieder bloßzulegen und ſo aus dem Urſprünglichen ein neues Wachstum hervorzulocken. Ohne dieſen Verjüngungsprozeß, der eine beſtehende Ordnung, wenn ſie auf einen beſtimmten Punkt der Reife oder Überreife gekommen iſt, auf ihren Urſprung zurückleitet und neu erſtehen läßt, kann es nach Machiavelli keinen wirklichen Fortſchritt geben, und in dieſem Sinne erklärt er große Umwälzungen für notwendig und heilſam. Er ſprach das aus in einem Zeitalter politiſcher Gärungen, von dem ſchon Aeneas Sylvius geſagt hatte: „In unſerm veränderungsluſtigen Italien, wo nichts feſtſteht und keine alte Herrſchaft exiſtiert, können leicht aus Knechten Könige werden.“ Wie die italieniſchen Kleinſtaaten, Gewaltherrſchaften und Republiken die eigentlichen Werkſtätten waren, in denen die energiſchen Willensmenſchen, die ganz auf ſich ſelbſt geſtellten Perſönlichkeiten ſich überreich entwickelten, iſt ſeit Burckhardts berühmter Darſtellung allbekannt. Die neuerdings gewonnene Einſicht in die großen wirtſchaftlichen Veränderungen jener Jahrhunderte hat uns das Geheimnis dieſes ſchrankenloſen Individualismus noch tiefer verſtehen gelehrt; ſie hat uns vor allem begreiflicher gemacht, wie man wieder auf den Menſchen als Sinnenweſen zurückkam, die Rechte der Kreatur und aller irdiſchen

Freuden leidenſchaftlich betonte, der demütigen Askeſe und Selbſtverleugnung den Stolz, den Ehrgeiz, den Weltgenuß, den Drang zu erobern und zu beherrſchen, die Ruhmbegier, die ſinnliche Liebe, die allſeitige Ausbildung des Körpers und des Geiſtes, der phyſiſchen, der intellektuellen und der Willensmächte, das leidenſchaftliche Trachten nach allen Gütern dieſer Erde als geſunde Betätigungen echten Menſchengefühls mit vollem Bewußtſein entgegenſetzte, und wie man ferner unter dem aufregenden Eindruck der Orientfahrten und der großen Entdeckungsreiſen im Weltmeer auch die Natur mit tieferen Augen betrachten lernte, ihr als Künſtler wie als Forſcher ganz neue Offenbarungen abgewann und die Herrſchaftsgebiete des Menſchengeiſtes immer weiter ſich ausdehnen ſah ins Unendliche.

Die Begriffe der Selbſthilfe und der Selbſtverantwortung, der Drang emporzukommen und ſich aller Kräfte ſeiner Exiſtenz ausübend bewußt zu werden, ſie waren nicht nur auf politiſchem und wirtſchaftlichem Gebiete wirkſam, vielmehr überall kam dieſe erſtarkte Macht des perſönlichen Lebens, des Selbſtſeinwollens, zur Geltung und rüttelte an den alten Bildungs- und Daſeinsordnungen: wer mochte wiſſen, wo der Weg hinausging! Aber der Trieb der Veränderung ließ ſich nicht mehr bannen; es galt, Raum zu gewinnen, Schranken zu durchbrechen, Freiheit zu erobern, es galt umzuſtürzen und neu zu bauen, ritornar al segno. Immer neu iſt unſer Staunen über die Koloſſalmenſchen, die dieſer revolutionäre Geiſt vor allem in der italieniſchen Renaiſſance hervorgebracht, Menſchen, in denen ſich der Enthuſiasmus für alles Erhabene und Schöne, der höchſte Bildungsdrang, die vollendete Ritterlichkeit, die begeiſterte Huldigung für weibliche Anmut und Würde, die entſchloſſenſte Opferwillig-

keit und das hochherzigste Eintreten für die edelsten Interessen mit einer frevelhaften Ruchlosigkeit und hinterlistigen Tücke, mit einer kalten Verachtung aller objektiven sittlichen Mächte verbinden konnte. Und doch mögen wir uns dem Zauber dieser unheimlichen Genialitäten nicht entziehen, die auch auf dem Gipfel des Frevels die elementaren Tiefen der inkommensurablen Menschennatur empfinden lassen und einen jeden erschütternd gemahnen an den Dämon in der eigenen Brust.

Der Individualismus der Renaissancezeit mußte sich notwendig erobernd, bestreitend, verteidigend mit der Kirche auseinandersetzen, nicht mit der verfassungsmäßigen Kirche in erster Linie, sondern mit jener kirchlichen Weltanschauung, deren asketisch-transszendentale Ideen alle Gebiete des geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens mit dem Anspruche, die ausschließlichen Normen des Handelns zu überliefern, durchdrangen. War die Kultur, aus der er hervorgetrieben wurde, gleichsam abseits von der Kirche und ohne ihre Sanktion erwachsen, so war er von Anbeginn in der Lage, die Kirche als die natürliche Feindin seiner unbeschränkt empfundenen Freiheitsrechte betrachten zu müssen. Er konnte sich den Anschein geben, als ob die sittlichen und rechtlichen Gebote der Kirche nicht vorhanden seien, aber das war für die Dauer kein möglicher Zustand, und der feindliche Zusammenstoß zwischen den beiden Weltanschauungen mußte früher oder später erfolgen. Indessen nicht jedes neue Lebensideal hat als solches an sich schon die Tendenz revolutionär vorzugehen, selbst wo die Unerträglichkeit der Existenzbedingungen noch so drückend empfunden wird; die Kraft der Auflehnung gegen das Bestehende gewinnt es erst, wenn es sich legitimieren, d. h. sein Recht zur Revolution durch Berufung auf unbestreitbare Autoritäten

begründen kann, in dieſem Falle auf Autoritäten alſo, die auch die Feindin, die Kirche, notgedrungen anerkennen mußte. So war es hier, als ſich der große Auseinanderſetzungsprozeß zwiſchen Laientum und Kirche anbahnte; wir verfolgen ihn zunächſt auf dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen, dann auf dem der religiöſen Kultur, überall wird uns das Machiavelliſche Geſetz von der Rückkehr zum Zeichen entgegentreten.

Auf wiſſenſchaftlichem Gebiete iſt es das energiſche Beſinnen auf die menſchlichen Urvermögen der Vernunft und des Willens, das den Zuſammenhang der kirchlichen Gedankenwelt zuerſt lockert und dann zerſprengt, um dem individualiſtiſchen Prinzip der innern und der äußern Erfahrung zum Durchbruch zu helfen, welches das Wiſſen und Urteilen von der Welt auf völlig neue Grundlagen zu ſtellen unternimmt. Der Humanismus anderſeits vollzieht die Rückkehr zum Zeichen, indem er die Gegenwart wieder an die Vergangenheit knüpft, in welcher ihre Wurzeln liegen, und die in gewiſſem Sinne auch in der Kirche noch fortlebt: er begründet ſeine individualiſtiſche Weltanſchauung mit Hilfe des klaſſiſchen Altertums, das er nicht mehr aus den Trübungen der kirchlich-mönchiſchen Überlieferung, ſondern aus den echten Quellen zu verſtehen beginnt. Auf religiöſem Gebiete endlich bewährt ſich die Rückkehr zum Zeichen in dem Hinſtreben auf die älteſten Urkunden des Chriſtentums, die Väter, die heilige Schrift und den reinen Urborn der Frömmigkeit, wie er im apoſtoliſchen Zeitalter floß. Die immer dringlicher werdende, in der empiriſchen Kirche nicht mehr zu befriedigende Sehnſucht der Laien nach religiöſem Selbſtleben und perſönlicher Heilsgewißheit ſchöpfte aus dieſen Quellen von unanfechtbarer Autorität Forderungen, die mit dem beſtehenden kirchlichen Syſtem ſchließlich ebenſo unverein-

bar wurden, wie die Ergebnisse der Philosophie und die neuen Erkenntnisse des Humanismus. Eine ungeheure Gärung entstand aus dem Zusammenmünden dieser drei Richtungen, mit denen die Kirche einzeln ihre Kompromisse schloß, ohne sich damit der Wucht ihres Andringens dauernd erwehren zu können. Keine dieser drei Richtungen hat ihren Ursprung in Deutschland gehabt, Frankreich und Italien blieben die führenden Länder, Deutschland verarbeitete nur ihre Anregungen. Aber auf einmal fand es den festen Punkt, von dem seine Produktivität sich genial zu entfalten begann: mit Luther trat der deutsche Geist, der bis dahin immer nur von andern gelernt, andern nachgebildet hatte, zum ersten Male führend auf den Schauplatz der abendländischen Geisteswelt.

I.

Die Zersetzung der mittelalterlichen Wissenschaft

> Die Freiheit des Willens kann durch kein Mittel der Vernunft bewiesen werden. Dennoch kann sie mit völliger Klarheit erkannt werden durch die Erfahrung, indem nämlich der Mensch erfährt, daß, was auch immer die Vernunft vorschreiben mag, dennoch der Wille dieses wollen oder auch nicht wollen kann.
>
> Wilhelm von Occam, quodlibeta septem.

Die individualistischen Stimmungen des geldwirtschaftlichen Zeitalters führten von selbst auf eine Verstärkung des wissenschaftlichen Denktriebes hin, der durch die ungeheure Erweiterung des abendländischen Bildungshorizontes sowie durch die Nötigung, die drei monotheistischen Hauptreligionen jetzt vergleichend zu betrachten, und durch

die ſchmerzlichen Zweifel, die ſich dieſen Bemühungen unausweichlich anhefteten, neue und gewaltige Impulſe empfing. Erſt in der Berührung mit der morgenländiſchen Kultur war ein eigentlicher Zwang gegeben, den innerſten Gehalt der abendländiſchen gegenſtändlich zu erfaſſen und begrifflich zu entfalten; und die Wiſſenſchaft, der dieſe Aufgabe zufiel, hörte von da ab auf, die ernſthafte oder bloß ſpielende Liebhaberei weniger erleſenen Köpfe zu ſein, ſie begann ſich vielmehr zu einer Lebensmacht zu entwickeln.

Mit einer fertigen Verfaſſung und einem fertigen Dogma war die Kirche in die romaniſch-germaniſche Welt eingetreten und eben darum als eine imponierende Rechtsordnung, die Gehorſam forderte, der Reflexion aber ſo wenig Raum laſſen mochte, daß ſie ſogar den in reinſter Abſicht unternommenen Verſuchen erleuchteter Geiſter, ſich der Glaubenslehren wiſſenſchaftlich zu bemächtigen, mit ausgeſprochenem Mißtrauen begegnete. Was bis ins 12. Jahrhundert die abendländiſche Wiſſenſchaft heißt, verdient dieſen Namen nicht, denn es iſt in der Hauptſache die Tradition einer halb mechaniſch fortgeerbten Bildung, die überwiegend auf den großen Enzyklopädien und Kompendien eines Marcianus Capella, Caſſiodorius, Iſidor von Sevilla, Beda und Hrabanus Maurus ruht. Allerdings gilt dies ohne Einſchränkung nur von Deutſchland, das ſelbſt in der karolingiſchen Renaiſſance über die bloße Rezeption nicht hinauskam. England und Frankreich beſaßen wenigſtens in Scotus Erigena einen, von der Kirche übrigens als Irrlehrer verdammten, neuplatoniſch beeinflußten Syſtematiker, der freilich durchaus vereinzelt daſteht, und eine Reihe kritiſcher Theologen, die gewiſſe Streitfragen, zu denen die kirchliche Praxis oder das Studium der für das Abendland grundlegenden Auguſti-

niſchen Theologie Anlaß gaben, einzeln zum Austrag zu bringen ſuchten: Alcuin und ſeine Schüler, Gottſchalk von Orbais, Claudius von Turin, Agobard von Lyon, Paſchaſius Radbertus, Lanfranc, Berengar von Tours u. a. Die einzige wiſſenſchaftliche Methode, die man zu handhaben wußte, war die ſchon bei Tertullian angebahnte dialektiſche, welche die Widerſprüche in dem vorhandenen Material aufzudecken und auszugleichen ſuchte.

Der dialektiſche Schulbetrieb hatte ſeinen Ausgangspunkt an gewiſſen logiſchen Schriften des Altertums, unter denen zwei ariſtoteliſche (die Kategorien und das Buch de interpretatione), ſowie die Einleitung des Porphyrius zu den logiſchen Schriften des Ariſtoteles, alle drei in der lateiniſchen Überſetzung des Boethius, obenan ſtanden. In der letztgenannten Schrift fand ſich die klaſſiſche Stelle, die in die gegenſätzlichen Denkrichtungen des Altertums, von denen die Kunde im übrigen verloren war, einen zufälligen und vereinzelten Einblick erlaubte, um damit alsbald einen Widerſtreit der dialektiſchen Richtungen hervorzurufen, der alſo jeden ſpontanen Antriebes entbehrte, gerade ſo wie auch der Lehrgang des ſogenannten Triviums (Grammatik, Dialektik, Rhetorik), der aus den ſtaatsbürgerlichen Vorausſetzungen des Altertums, alſo einer fremden Kultur erwachſen war, mit dem öffentlichen Leben des Mittelalters aber in durchaus keiner organiſchen Beziehung ſtand, dennoch als Grundlage des Unterrichts beibehalten wurde.

Es handelte ſich nämlich um die Frage, ob die Gattungsbegriffe (genus, differentia, species, proprium, accidens) eine von den ſinnlich wahrnehmbaren Objekten abgeſonderte reale Exiſtenz haben (universalia ante rem), oder ob ſie dieſe reale Exiſtenz nur in den Individuen haben (universalia in re), oder endlich ob ſie bloße Ab-

ſtraktionen unſeres Denkens von den Einzeldingen ſeien (universalia post rem). Die erſte Richtung war der platoniſche Realismus, die zweite der ariſtoteliſche Realismus, die dritte der Nominalismus, der ſeinerſeits wieder als gemäßigter oder als extremer Nominalismus auftrat, je nachdem er auf die Zuſammenfaſſung des Ähnlichen unter den gleichen Begriff (Konzeptualismus), oder unter das gleiche Wort den ſchärferen Ton legte. Die Theologie, die ohne die Annahme, daß alles Einzelne zu dem ihm übergeordneten Begriff in einer realen Beziehung ſtehe, gar nicht auskommen konnte, erkannte, daß der Nominalismus unfähig ſei, ſie zu tragen: er wurde mit der Verurteilung des Roscellinus 1092 als ketzeriſch abgelehnt. Aber auch der platoniſche Realismus führte in Wilhelm von Champeaux u. a. auf pantheiſtiſche Folgerungen hin, und ſo blieb der ariſtoteliſche die Grundlage des Schulbetriebs in der Faſſung, die ihm Abälard gegeben hatte: das Gemeinſame, das unſer Denken an den Dingen findet und mit deſſen Erfaſſung unſer wiſſenſchaftliches Denken eigentlich erſt anfängt, iſt nicht an ſich etwas Reales, aber es bezeichnet etwas, was an den einzelnen Dingen Realität hat; alle unſere Ausſagen über die Gemeinſamkeit von Objekten ſind nicht Wirklichkeiten, aber ſie handeln doch von einem Wirklichen: von dem objektiven Zuſammenhang der Dinge. Dieſen objektiven Zuſammenhang der Dinge zu erforſchen wurde nun eben die Aufgabe der Dialektik, die ſich raſch an die Spitze des Syſtems der ſieben freien Künſte ſchwingend auch die Theologie ihrer Methode mit Notwendigkeit unterwerfen mußte. An ihr erſtarkte das wiſſenſchaftliche Selbſtgefühl des Mittelalters, indem die geſteigerte Übung der Denkkräfte auch zu einer erhöhten Schätzung der alle Dinge durch das Vermögen der Abſtraktion be-

herrſchenden Vernunft anleitete. Gleichwohl muß man ſich hüten, die Stimmungen eines modernen Rationalismus oder gar einer bewußten, auf die ſogenannte natürliche Religion ſich ſtützenden Oppoſition gegen das Dogma in das Mittelalter ſchlechthin zu übertragen, ſo oft auch immer aus ſeinen wiſſenſchaftlichen Kämpfen das vieldeutige Schlagwort: „Die Vernunft ſteht über der Autorität" uns entgegenhallt. Das zur Selbſtändigkeit langſam heranreifende Denken hatte die Kinderſchuhe nicht ſo raſch abgetan, es ſah ſich zwei überwältigenden Autoritäten gegenüber, vor denen das Bewußtſein der eigenen Mündigkeit nur langſam zur Geltung kam. Die eine war die weltliche Weisheit der Alten, zu deren unbeſtrittener Überlegenheit man in ſchülerhafter Ehrfurcht emporſchaute, und dieſe Ehrfurcht übertrug ſich auf die würdigen Väter, in deren Schriften man die Summe dieſer klaſſiſchen Weisheit in treuer Überlieferung zu beſitzen glaubte. Die zweite war die Kirchenlehre, nicht menſchlicher Vernunft, ſondern göttlicher Offenbarung entſprungen, geſchöpft aus den heiligen Schriften und behütet von der weltumfaſſenden Gnadenanſtalt, die zugleich Geſetzgeberin und Richterin war. Mit dieſen beiden Autoritäten war eine Macht der Tatſachen gegeben, die als ſolche ſanktioniert waren, und an denen man ebenſowenig eine kritiſche Unterſuchung ihrer Vorausſetzungen vorzunehmen geſonnen war, wie man etwa das Licht oder die Luft, in der man atmete, auf ihre Beſchaffenheit hätte prüfen mögen. Und wenn uns in der mittelalterlichen Literatur auch die verwegenſten Gedankenreihen begegnen, die, alle Tradition überſpringend, eine frivole Freigeiſterei zu bezeugen ſcheinen, gleichſam die keckſten Folgerungen eines modernen Rationalismus ſchon vorweg nehmend, ſo darf man doch nie vergeſſen,

daß wir es überall mit den Spielarten der dialektischen Methode zu tun haben, die ihre eigenen Gesetze und, wie jede einseitige Ausübung einer immer virtuoser gehandhabten Kraft, ihre besonderen Versuchungen, Reize und Pikanterien hat, und daß solche Verwegenheiten der Dialektik mit dem inneren Leben ihrer Urheber keine wirkliche Fühlung haben; diese stehen vielmehr alle mehr oder weniger fest auf dem Boden der überlieferten Kirchenlehre, und ihre augenscheinlichen Widersprüche und abspringenden Inkonsequenzen hatten in der Persönlichkeit keine wirkliche Einheit. Manche, wie Abälard und Gilbert, haben auch gar nicht begriffen, wie man sie verurteilen könnte, denn sie traten ja keineswegs als Neuerer auf, sondern glaubten, im Dienste der Kirche und im Sinne des Dogmas zu streiten. Und indem die wissenschaftlich-dialektische Behandlung des dogmatischen Materials ihren Ausgangspunkt von Gott nahm, auf den sie alle Dinge zurückleitete, war ja ihre letzte Wurzel in der Tat die gleiche, wie die der Mystik: das fromme Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt. — Die eigentliche Pflanzstätte dieser Dialektik war Frankreich, wo bis in die Zeiten der Merowinger und länger die antiken Rhetorenschulen geblüht hatten, deren Kunst des geistreichen Wortgefechts und der schillernden Phrase mit all ihrer blendenden Formbeherrschung und prahlenden Eitelkeit in dem an echtem inneren Leben armen, aber erfinderischen und eleganten dialektischen Sensationsfeuerwerker Abälard von neuem auflebte.

Die Kirche konnte sich gegenüber den Versuchen, ihre Lehre dialektisch zu entwickeln, zunächst nicht anders als abwartend verhalten, denn sie war ja ihrem Wesen nach ein Rechtsinstitut: in Rom hatte man für die Theologie

nur ein Intereſſe zweiten Ranges, weil die Kirchenpolitik, die Kirchenzucht und die Jurisprudenz dort die großen Lebensfragen waren. Das Dogma war eben eine feſtſtehende Größe; aber die Frage, was von ſeinem Inhalt der Vernunft zugänglich und beweisbar ſei, war ja in der Tat eine offene geblieben, und wo der Scharfſinn ſich an ihr verſuchen mochte, da mußte ihn die Kirche gewähren laſſen. Immerhin folgte ſie dieſen Verſuchen mit einem wachſamen Auge, und ſobald ein Ergebnis der dialektiſchen Theologie mit der inneren Konſequenz des Dogmas in Widerſpruch geriet, griff ſie als das entſcheidende Rechtsinſtitut ein, um die Häreſie abzuſtoßen. So gelang es dem heiligen Bernhard, die Verurteilung Abälards durchzuſetzen, ſo entging das große Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, der das dogmatiſche Material an der Hand der Kirchenväter umfaſſend zurechtlegte und dialektiſch erörterte, kaum dem Anathem, und ſo brach der fanatiſche Walther von St. Viktor über Abälard und ſeine Jünger grimmig den Stab, da ſie mit ihrer Dialektik das Dogma auflöſten und nicht Theologie, ſondern heidniſche Philoſophie predigten.

In der Tat war dieſe Gefahr vorhanden. Und wenn der Offenbarungsglaube auch der unverrückbare Punkt blieb, an dem ſelbſt der kühnſte Rationalismus ſeine Grenze fand, ſo mußte doch dies beſtändige Pochen auf die prüfende Vernunft, je mehr in die bloße Übung des Verſtandes Motive einer freieren und ſelbſtändigeren wiſſenſchaftlichen Einſicht hineinfloſſen, der empiriſchen Kirche gegenüber vielfach indifferent machen. Wo aber die Dialektik zu bloßem Redeturnier und ſpielendem Witz entartend jeden Augenblick das Gegenteil von dem zu beweiſen vermochte, was ſie eben noch mit Emphaſe vertreten hatte, da ging vollends nicht nur die Ehrfurcht vor dem Dogma und

der Sinn für das Wirkliche und Wahre unrettbar verloren, ſondern da drohte auch das innere Leben zu verſiegen, weshalb ſich ihr die Myſtik, welche den Erkenntnistrieb auf die innere religiöſe Erfahrung zurückdrängte, als ein gewaltiges Korrektiv entgegenwarf. Endlich aber mußte die immer eifrigere Vertiefung in die Kirchenväter und die alten Philoſophen mehr und mehr auf die Entdeckung hinführen, daß auch die Autoritäten in den Glaubensfragen ſich oft genug widerſprachen, daß ihre Widerſprüche alſo nicht durch eine neue Autorität, ſondern nur durch den richtenden Verſtand zu ſchlichten ſeien, und ein Dilemma der alten Kirche mußte ſich alsbald erneuen: wenn das Chriſtentum Philoſophie und in der heidniſchen Philoſophie und Mythologie bereits enthalten, wenn es demnach einer rationalen Behandlung zugänglich iſt, warum bedurfte es dann noch der Erlöſung und der göttlichen Offenbarung?

So war in der Dialektik ein zerſetzendes Element gegeben, und wenn es auch keineswegs mit dieſem Bewußtſein wirkte, ſo führte es doch das Denken in Konflikte hinein, die einerſeits gegen ſeine Berechtigung mißtrauiſch machen, anderſeits eine unbefriedigte Skepſis, widerſpruchsvolle Stimmungen, einen ſtumpfer werdenden Mechanismus des Kirchlichen und die Sehnſucht nach einer neuen Gewißheit erzeugen mußten. Dieſe Stimmungen, vor dem 12. Jahrhundert nur in Anſätzen nachzuweiſen, verbreiteten ſich in der Epoche der Kreuzzüge über die abendländiſche gebildete Welt, rüttelten allenthalben die Geiſter auf und nötigten ſie, zu den Grundlagen des religiöſen, ſittlichen und geſellſchaftlichen Lebens, wie ſie in der kirchlichen Weltanſchauung gegeben waren, ſelbſtändig Stellung zu nehmen. Auf dem morgenländiſchen Boden kreuzten ſich die Bekenntniſſe und traten ſich leib-

haftig gegenüber; man begann das Trennende wie das Gemeinsame aufzusuchen. Ein Jahrhunderte langer Gedankenaustausch christlicher und mohammedanischer Theologen in Wort und Schrift hatte dafür schon vorgearbeitet, desgleichen eine weitreichende dialektische Propaganda des Judentums, besonders des spanischen. Während der Friedensperioden der Kreuzzüge fanden Disputationen zwischen Christen und Mohammedanern über die Vorzüge und Mängel der beiderseitigen Religionen statt, man lernte die Scheidung des Kirchlichen von dem Sittlichen, die Schätzung des vom Bekenntnis unabhängigen menschlich Edlen und Guten, man lernte mit den falschen und gehässigen Anschauungen brechen, die eine tendenziöse und unhistorische kirchliche Fabelei über die sogenannten Ungläubigen verbreitet hatte, man bereicherte sich an dem überraschenden Reichtum der hoch entwickelten jüdischen und arabischen Aufklärung, man erkannte, wie klein die vermeintliche römische Weltkirche im Vergleich zur wirklichen Welt sei, daß sie also das Heil unmöglich allein in sich beschließen könne, christliche Übertritte zum Islam und zum Judentum kamen gar nicht selten vor, man sah in den Erfolgen der „Ungläubigen" ein Gottesurteil über die verweltlichte, ihren Idealen ungetreue Kirche, man schwankte, man zweifelte und verzweifelte, und die mächtig hervorbrechende Weltlust übertäubte am Ende alles: die nagenden Zweifel und den wankenden Glauben, die Stimme des Gewissens und die Furcht vor dem Strafgericht, die Forderungen der asketischen Moral und das Trachten nach dem jenseitigen Heil. Das Dogma von der alleinseligmachenden römisch-katholischen Kirche wurde durch diesen weltgeschichtlichen Zusammenstoß endgültig erschüttert, die Frömmigkeit hatte damit einen wichtigen Halt verloren, und die siegreich aufsteigende Laienkultur drängte

vollends die immer leidenſchaftlicher emporſtrebende Macht perſönlichen Eigenlebens aus der Sphäre kirchlicher Bevormundungen heraus.

Die Kirche hatte ihre neue Aufgabe raſch erfaßt: niemals hat die bewundernswerte Elaſtizität ihres Organismus verſagt, wo es galt, ihr feindliche Kulturelemente in ihrer Weiſe in ſich aufzunehmen, um ſie zu neutraliſieren. Sie paktierte mit allen Richtungen. Sie kam der Frömmigkeit, die einen neuen Halt ſuchte, mit einer großartigen Erneuerung des asketiſchen Prinzips, alſo gerade der chriſtlichen Sittlichkeit, durch die Bettelorden zu Hilfe; ſie wurde den ſozialen und wirtſchaftlichen Verſchiebungen durch die Ausbildung einer neuen Staats- und Geſellſchaftslehre gerecht, ſie ſuchte den Denktrieb, der, einmal erweckt, doch unmöglich aus der Welt zu ſchaffen war, durch den Ausbau einer umfaſſenden Religionsphiloſophie zu befriedigen, und aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, aus den alten Philoſophen und den neuen Myſtikern und Dialektikern, aus arabiſchen und jüdiſchen Denkern, aus der Jurisprudenz und der Naturwiſſenſchaft brachte ſie das Material zu jenen gewaltigen Syſtemen zuſammen, die, von einer imponierenden geiſtigen Kraft zeugend, eine Geſamtanſchauung der Welt und des in ihr ſich vollziehenden göttlichen Heilsplanes für die Gläubigen hinſtellten. Gleichzeitig hob ſich das Papſttum ſeit dem Pontifikat Innocenz' III. auf eine weltgebietende Höhe, die Bettelorden ſtellten die große Armee, die die päpſtliche Autokratie zum Siege führte. Im 13. Jahrhundert kam die Lehre von der Hierarchie und das kirchliche Recht zum epochemachenden Abſchluß, 1302 wurde die berüchtigſte aller päpſtlichen Bullen ‚Unam sanctam' veröffentlicht, die es für eine Heilsnotwendigkeit erklärte, daß alle Staaten und jeder einzelne dem

Papſte untertan ſeien, und ſelbſt über Ketzer und Heiden ſei dem Papſte die Gewalt gegeben. Das Unfehlbarkeitsdogma kündigte ſich bereits an, ohne freilich ſchon ſicher durchzubringen. Die mit Innocenz III. gewonnene Machtſtellung des Papſttums überdauerte ſiegreich die Oppoſition der ghibelliniſchen und franziskaniſchen Partei, das große Schisma und die Epoche der großen Reformkonzilien. Selbſt Frankreich, das dem Kurialismus in Wort und Tat am längſten Widerſtand geboten, gab in dem Konkordat von 1516 ſchließlich wichtige Errungenſchaften der (ſchon 1461 vorübergehend aufgehobenen) pragmatiſchen Sanktion von 1438 wieder preis, und das große Laterankonzil ſeit 1512 wurde ein Triumph der päpſtlichen Allmacht, als ob die Ideale des chriſtlichen Gottesſtaates wirklich noch in unverſehrter Kraft lebendig geweſen wären. Sie waren es längſt nicht mehr. Und wenn die römiſche Suprematie trotz allen Machtmitteln, die ihr noch zu Gebote ſtanden, im gereiften Bewußtſein der national und individualiſtiſch geſtimmten Zeitgeiſter keine Stütze mehr hatte, ſo trugen auch die großen philoſophiſchen Syſteme, die neben ihr emporſtiegen, bei allem großartigen Aufwand der Gedankenarbeit die Keime der Zerſetzung in ſich und wurden von dem unaufhaltſamen Gange einer völlig andern Zielen zuſtrebenden laienhaften Ziviliſation raſch überholt.

In der kirchlichen Scholaſtik des 13. Jahrhunderts wurde nicht nur die dialektiſche Richtung aufgenommen, die doch in Abälard verdammt worden war, nicht nur hat derſelbe Abälard in der dogmatiſchen Behandlung vielfach als Muſter gedient, ſondern in ſeinen Arbeiten iſt auch die an die Univerſalienfrage anknüpfende Richtung bereits vorgezeichnet, die das philoſophiſche Denken von der logiſch-dialektiſchen Unterſuchung auf die ſyſtem-

bildende Metaphyſik hinüberlenkte. Die ſyſtematiſche Kraft aber, mit der das Denken die geſamte Welt erſt jetzt beherrſchen lernte, floß aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie, deren ganzen Umkreis man allmählich überſchaute: im Laufe des 12. Jahrhunderts verbreitete ſich die Kenntnis der geſamten logiſchen Schriften, des ſogenannten Organon, dann folgte die Epoche der arabiſch-jüdiſchen Vermittlung der phyſiſchen, metaphyſiſchen und ethiſchen Schriften mit ihren Kommentaren, endlich die unmittelbare Übertragung aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche. Der Traditionalismus machte vergebliche Verſuche, den Siegeslauf des Ariſtotelismus aufzuhalten, 1231 mußte er ihm freie Bahn geben, und eine unbegrenzte Verehrung feierte fortan den heidniſchen Weiſen als den „Vorläufer Chriſti". Ariſtoteles wurde die Großmacht der Scholaſtik, weil man nur durch ihn die pantheiſtiſchen Gedankenreihen, auf die der Platonismus immer wieder hinführte, wirkſam abſtoßen und den von der Kirchenlehre geforderten Dualismus von Gott und Welt philoſophiſch begründen konnte.

An dem Aufſchwunge der Wiſſenſchaft auf die Höhe eines univerſalen Geſichtskreiſes waren Italiener, Franzoſen und Engländer beteiligt, die Univerſitäten Paris und Oxford hatten die geiſtige Führung. Deutſchlands immer noch dürftig geſchulte intellektuelle Kraft hat keinen großen Scholaſtiker hervorgebracht, und die oft überſchätzte Erſcheinung eines Albertus Magnus lehrt, daß ihre Leiſtungsfähigkeit über das Anhäufen wiſſenſchaftlicher Stoffmaſſen noch kaum hinausging. Die Träger jenes Aufſchwungs aber erſtanden aus den Bettelorden, und damit war die Norm ihres wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins gegeben: die Theologie wurde ausgebaut zum philoſophiſchen Welterkennen, aber das Welterkennen, indem es alle Dinge umfaßte und mit dem höchſten Intellekt,

mit Gott, verknüpfte, mündete doch wieder in der Kirche, denn nur in dem Glauben an ihre offenbarte Lehre ſollte Gott ſchließlich erkannt werden können. Die durch das Erkennen vermittelte Religion der Gebildeten wurde hier mit dem Autoritätsprinzip der Maſſenreligion in eine Einheit gefaßt.

Wenn zwei Jahrhunderte zuvor Petrus Damiani gefordert hatte, daß die Dialektik nicht mehr ſein dürfe, als die Magd der Theologie, ſo war dieſes Verhältnis jetzt zur Tatſache geworden, wenngleich kein Scholaſtiker ſich deſſen wirklich bewußt geweſen iſt. Indem die Verſchmelzung der auguſtiniſchen Theologie mit der philoſophiſchen Weltlehre des Altertums erfolgte, um zugleich den in der Jurisprudenz entwickelten Begriff der Papſtkirche in ſich aufzunehmen und ihm jene beiden dienſtbar zu machen, wurde ein Zuſtand geſchaffen, deſſen Nachwirkungen bis in die Gegenwart reichen: die Religion wurde Philoſophie, die Theologie Spekulation, die lebendige Frömmigkeit denkmäßig angeeignete Lehre, und in der abſoluten Ekkleſiaſtik wurden alle Wiſſenſchaften neutraliſiert. So ſchufen die großen ſcholaſtiſchen Syſteme Zwangseinheiten, deren Architektonik man bewundern und deren geſchichtliche Notwendigkeit man begreifen kann, die aber die Unlösbarkeit ihrer Aufgabe mit aller Dialektik nicht zu verdecken imſtande waren.

Das Leben des Chriſtentums, und dieſes in der für die abendländiſche Kirche vorbildlichen auguſtiniſchen Prägung, wurzelnd in Gefühlen und Hoffnungen, in den Erfahrungen des Willens und der Gewißheit des Herzens, ſollte zuſammengebunden werden mit Formen des Denkens, die aus dem Bedürfnis einer Erklärung des Kosmos erwachſen waren. Ariſtoteles hatte die platoniſche Anſchauung bekämpft, daß die transſzendenten Ideen für ſich

existierten, getrennt von den Einzelwesen, die ihnen nachgebildet seien; er hatte die Wirklichkeit der allgemeinen Ideen nicht neben oder über, sondern in die Individuen verlegt, in denen wir sie denkend erkennen. Die Scholastik aber ging ihrerseits darauf aus, den selbständigen Charakter alles Kreatürlichen gegenüber seinem Schöpfer zu erweisen, Gott und die Welt zu trennen und allen pantheistischen Ketzereien vorzubeugen; darum folgerte sie aus ihrem Aristotelismus eben die Transzendenz des Göttlichen, die Aristoteles gerade hatte widerlegen wollen. Und so sollten die kosmischen Begriffe Form, Materie, bewegende Ursache, Zweckmäßigkeit, Kausalität, Zeit und Raum, Ewigkeit der Welt usw. mit den christlichen von Gott, Dreieinigkeit, Offenbarung, Engeln und Teufeln, Schöpfung aus Nichts, Unsterblichkeit usw. vermittelt werden, was bei der Verschiedenheit der beiderseitigen Voraussetzungen eine Ungeheuerlichkeit war. Auf einer völlig andersartigen geschichtlichen Stufe nahm man denselben Prozeß noch einmal in Angriff, der in der alten Kirche bereits zu einem Abschluß gebracht worden war: die Auseinandersetzung der antiken Philosophie mit dem Christentum, ohne zu bemerken, daß die antike Philosophie eben nicht mehr die geistige Welt war, in der man lebte, daß sie mit der Kultur des Zeitpunktes in keiner organischen Beziehung stand, daß man also mit dieser Verschmelzung eine Sisyphusarbeit unternahm und, so sehr man sich mühte, das ganze Wissen der Zeit in den Rahmen dieses universalen Systems einzutragen, dennoch gleichsam nur eine ehrwürdige Mumie präparierte. Eine außerordentliche Kraft des Scharfsinns ist aufgeboten worden, um den aristotelischen Begriff Gottes als des schlechthin Vollkommenen, der reinen Aktualität, der ewig sich selbst denkenden Vernunft, des ersten Bewegers und des unver-

änderlichen Einfachen mit den chriſtlichen Grundfragen von Gottes Allmacht und Güte, dem Urſprung des Übels und dem freien Willen auseinanderzuſetzen, den in ſich vernünftigen Zweckzuſammenhang des Kosmos einerſeits mit der abſoluten Freiheit und Uneingeſchränktheit göttlichen Waltens anderſeits in ein befriedigendes Gleichgewicht zu ſtellen; es war nicht möglich ohne erhebliche Opfer und Einbußen auf beiden Seiten. Der Ausgangspunkt der antiken Philoſophie war der erkennende Intellekt in ſeiner Richtung auf den denknotwendigen Zuſammenhang des Weltalls, der Ausgangspunkt des chriſtlichen Denkens der in Gott freie Wille in ſeiner Richtung auf die Heilsverwirklichung in der Geſchichte und in der gegenwärtigen Geſellſchaft. Und doch gelang es, dieſe beiden, aus ſo ganz verſchiedenem Erdreich aufgeſchoſſenen Stämme gleichſam zu der geſchloſſenen Einheit eines gotiſchen Spitzbogens zuſammenzubiegen, in welchem „Natur“ und „Gnade“, d. h. die Vernunfterkenntnis der natürlichen Welt und die übernatürliche Aufgabe der „Schauung Gottes“ (visio ac fruitio dei), in eine künſtliche Harmonie gebracht waren. Freilich ſollten die beiden Enden dieſes Bogens nur zu bald wieder auseinanderſchnellen.

Dem Dogmatismus der von Thomas von Aquino geführten Dominikanerſchule trat der Kritizismus der Oxforder Franziskanerſchule gegenüber und ſetzte dem theoretiſchen Verhalten des Intellektes bei den Thomiſten den vom Intellekt unabhängigen Willen als eine poſitive Lebensmacht entgegen. Mit Duns Skotus drang der individualiſtiſche Grundzug des Zeitalters alſo auch in die Scholaſtik ein und führte zu ihrer Zerſetzung.

Anſelm von Canterbury hatte mit ſeinem berühmten ‚credo ut intellegam‘ den Glauben als die unerläßliche Vorbedingung und das Organ der Vernunfterkenntnis

bezeichnet. Weil alle Vernunfterkenntnis am Offenbarungsbegriff ihre Schranke hatte, so konnte das Wesen dessen, was den Inhalt der Offenbarung ausmachte, mit ihren Mitteln nicht erreichbar sein; und wenn Thomas das Dasein Gottes allerdings durch die Vernunft beweisen zu können glaubte, so doch nicht die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Christi, die Erbsünde, die Notwendigkeit der Erlösung, die Auferstehung des Fleisches, das Weltgericht, die ewige Seligkeit und Verdammnis: diese hat der Glaube einfach als Offenbarungstatsachen hinzunehmen, und die Vernunft kann sie nicht als notwendige, wohl aber als mögliche erweisen. Es gab demnach eine natürliche oder rationale und eine geoffenbarte oder übervernünftige Theologie, und je mehr der immer konkreter und nüchterner werdende Aristotelismus die Reste der bei Thomas noch immer sichtbaren platonischen Denkweise austilgte, um so mehr mußte er den Kreis der Wahrheiten einschränken, die durch die Vernunftwissenschaft beweisbar waren, auch z. B. die Schöpfung aus Nichts und die Unsterblichkeit aus diesem Kreise ausschließen. Mit Duns Skotus aber tat er sogar in vollem Bewußtsein einen entscheidenden Fortschritt über seinen Meister hinaus: Aristoteles hat nach der Meinung des englischen Denkers den Unterschied von Wille und Intellekt nicht hinreichend erfaßt, er hat nicht erkannt, daß neben der rationalen Betrachtung des Weltzusammenhanges, welche am Endpunkt der Kausalitätenreihe den höchsten Intellekt erblickt, eine zweite sich aufdrängt, deren Prinzip nicht, wie dort, die Notwendigkeit, sondern die Freiheit ist. Die einzige Quelle der Offenbarungswahrheiten ist der Wille Gottes. Dieser unterliegt nicht, wie der Intellekt, der Notwendigkeit: er hätte sich so, er hätte sich auch anders offenbaren und an Stelle dieser Welt eine beliebige andere

ſchaffen können; er kann dasſelbe wollen, was der Intellekt vorſtellt, er kann aber auch völlig unabhängig von ihm handeln und den natürlichen Kauſalzuſammenhang jederzeit durchbrechen.

Ein unheilbarer Riß kam ſo in die ſcholaſtiſche Weltanſchauung, die an der Möglichkeit, die Welt auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, verzweifelte: die antike Kosmologie und das chriſtliche Seelenleben, die Welt des Intellekts und die Welt des Willens, Ariſtoteles und Auguſtin traten ſich gegenüber und erkannten ihre Unverſöhnlichkeit. Es gibt nicht nur Vernunftwahrheiten, ſondern auch Glaubenswahrheiten, jene ſind Gegenſtände der Wiſſenſchaft, dieſe der Theologie, welcher der Charakter einer Wiſſenſchaft abzuſprechen iſt: ſie iſt vielmehr lediglich praktiſches Wiſſen von den Heilswahrheiten.

Der Zerſetzungsprozeß der Scholaſtik wurde durch die völlig folgerichtige Erneuerung des Nominalismus, die ſich vorzugsweiſe an den Namen Wilhelms von Occam knüpft, vollendet: wenn der Zuſammenhang der Einzeldinge mit den allgemeinen Ideen und ſchließlich mit dem göttlichen Intellekt kein notwendiger iſt, und die Begriffe, die unſer Denken ſich von den Dingen macht, mit ihrem wahren Sein nicht übereinzuſtimmen brauchen, ſo bleiben als Objekte der Wiſſenſchaft eben nur die Einzelerſcheinungen übrig, während die allgemeinen Begriffe, auch die in Gott enthaltenen, nichts als Zeichen ſind. Alles Wiſſen aber, was über den Kreis der Erfahrung hinausgreift, wird dadurch zum Glauben; ſelbſt das Daſein Gottes und die Erſchaffung der Welt können durch die Vernunft nicht zwingend erwieſen, ſie müſſen geglaubt werden. Und wenn es für den Glauben Beweiſe gibt, ſo ſind dieſe ganz allein der *inneren* Erfahrung zu entnehmen. So waren mit dem Nominalismus, dem nach

Konrads von Megenberg Zeugnis ſchon um 1370 der dritte Teil aller ſcholaſtiſchen Lehrer Deutſchlands anhing, die Vorausſetzungen eines pſychologiſchen Verſtändniſſes der Religion grundſätzlich wiedergewonnen: die Macht des innern Lebens wurde anerkannt, die Religion der Philoſophie enthoben und der konkrete Wert der Einzeldinge, des Willens und der Perſönlichkeit in Gott wie im Menſchen kräftig betont. Aber neben dieſen poſitiven enthielt der Nominalismus auch eine Reihe negativer Inſtanzen: indem Glaube und Vernunft grundſätzlich getrennt wurden, gelangte man zu einer Anſchauung, der der Glaube ſchlechthin als widervernünftig galt. Die Aufklärer der Pariſer Univerſität untergruben das Dogma, indem ſie erklärten, daß die Schöpfung aus Nichts, die Dreieinigkeit, die ungeſchlechtliche Erzeugung eines Menſchen, der Untergang der Welt, die Unſterblichkeit, die Auferſtehung, das jüngſte Gericht mit den Forderungen der Vernunft durchaus unvereinbar, alle Ausſagen der Theologen bloße Fabeln und die katholiſchen Glaubenslehren, vom Standpunkt der Wiſſenſchaft betrachtet, irrig und falſch ſeien. Indem ferner der Nominalismus in Gott die abſolute, uneingeſchränkte Willkür und im Willen des Menſchen desgleichen ein Irrationales, alſo eine unergründliche, unberechenbare Elementarmacht fand, hat er das Sittliche, was ja mit dem Religiöſen in der Auffaſſung des Mittelalters innig zuſammenhing, ebenfalls der Sphäre des Notwendigen enthoben, es in die Zweideutigkeit ſubjektiver Entſcheidungen hineingeſtellt und ſomit der diplomatiſchen Handhabung der Religion, dem religiöſen Probabilismus und der ſittlichen Kaſuiſtik die Wege bereitet. Indem er endlich in die Annahme einer zwiefachen Wahrheit auslief, einer theologiſchen, die mit der Autorität der Kirche im Einklang ſtand, und einer philoſophiſchen, die innerhalb

der Vernunftwiſſenſchaft galt, und indem dieſe Theorie z. B. ſchon 1247 dem Johann von Brescia die Ausflucht ermöglichte, gewiſſe häretiſche Sätze, die er aufgeſtellt habe, ſeien eben nicht im theologiſchen, ſondern in philoſophiſchem Sinne zu verſtehen, — mit dieſem Endergebnis meldete die Scholaſtik ihren Bankrott an. Zwiſchen Glauben und Wiſſenſchaft war das Tiſchtuch entzweigeſchnitten, und wenn der Nominalismus ſich auch der Kirche gehorſam unterwarf und ihre Autorität noch erhöhte, ſo lebte und atmete er doch nicht mehr in der Kirche: es war vielmehr die blinde Unterwerfung der Indolenz, denn die Wiſſenſchaft hatte den Glauben entleert, der zur fides implicita, d. h. dem unbedingten Glauben an die, wenngleich unbegriffene, Kircheniehre zuſammenſchrumpfte. Bei den Scholaſtikern des 14. und 15. Jahrhunderts iſt trotz wiederholten Regenerationsverſuchen doch eine halb ironiſche Haltung unverkennbar, mit der ſie der Selbſtauflöſung ihrer wiſſenſchaftlichen Donquixoterien zuſehen: die Unmöglichkeit des Zieles iſt erkannt, und die echten wiſſenſchaftlichen Talente wenden ſich verheißungsvolleren Aufgaben zu. Was übrig bleibt, iſt der unrühmliche, nicht mit echter Reſignation, ſondern mit einem immer gehäſſigeren Zelotismus betriebene Rückzug auf den Boden der kirchlichen Autorität und das zum Teil lächerliche, fruchtloſe Spielen eines ganz im Formaliſtiſchen aufgehenden verwilderten Scharfſinns, von dem z. B. die „Briefe der Dunkelmänner" ein ebenſo grelles wie ergötzliches Bild geben.

Der bleibende Gewinn, den die Scholaſtik dem abendländiſchen Geiſtesleben eintrug, war bei alledem ein bedeutender: indem ſie Glauben und Wiſſenſchaft, Erfahren und Erkennen, Religion und Philoſophie zuſammenſchmiedete, hat ſie Außerordentliches für die Erziehung des

ſyſtematiſchen Denkens geleiſtet; und indem ſie in und neben der kirchlichen Geſellſchaftsordnung eine unter dem gleichen Geſichtspunkte ſtehende Wiſſensordnung aufrichtete, hat ſie zum erſten Male den Grundriß einer die nationalen, politiſchen und wirtſchaftlichen Trennungen übergreifenden völkerverbindenden wiſſenſchaftlichen Ideengemeinſchaft entworfen, deſſen Linien freilich mit der wachſenden Freiheit des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins eine völlig veränderte Gliederung gewinnen ſollten, der aber doch als ein ſolcher idealer Grundriß an ſich eine auch heute nur zum kleinſten Teile erſt erfüllte Aufgabe hinterlaſſen hat.

Mit der Zerſetzung der Scholaſtik traten die beiden geiſtigen Welten, die ſie in eine künſtliche Einheit verſchlungen hatte, auseinander. Das innere Leben des Chriſtentums, die ſubjektive Gewißheit des Glaubens ſtreifte die hemmenden Bleigewichte des antiken Intellektualismus ab. Der Wille wurde ſeines metaphyſiſchen Charakters inne, der durch keinerlei Formeln der Logik und der Erkenntnislehre zu einer begrifflichen Darlegung von zwingender Gemeingültigkeit gebracht werden, der nur erlebt, nur als Realität, als Selbſtgewißheit in der rationell nie befriedigend auflösbaren Einheit des ſeeliſchen Lebens empfunden werden kann. Auch das Daſein und die Perſönlichkeit Gottes kann durch keinerlei Beweiſe einer rationalen Theologie in unanfechtbarer Weiſe begründet, vielmehr als lebendige Gewißheit nur in der innern Erfahrung beſeſſen werden.

Aus dem klaffenden Riß, den die Skotiſten in das Gebäude der Scholaſtik gebrochen hatten, ſchwang ſich jetzt durchaus folgerichtig die frei gewordene Myſtik hervor: eine neue „Rückkehr zum Zeichen", gleichſam eine Verjüngung der Scholaſtik, indem einer ihrer Keime bloß-

gelegt wurde, deſſen Triebkraft unter dem laſtenden Übergewicht des Intellektualismus verkümmert ſchien.

Die Myſtik iſt älter als das Chriſtentum. Der eigentliche Sinn des Wortes ſcheint einen Zuſtand des inneren Schauens anzudeuten, der durch ein Abſchließen (μύειν) der ſinnlichen Wahrnehmung gegen die Außenwelt der überſinnlichen Erleuchtung aufgetan iſt: die Seele erfährt ihre göttliche Natur, ſie wird eins mit dem ewigen Urweſen. Die Myſtik iſt eigentlich ein Kind des Pantheismus, und ihre ekſtatiſche Frömmigkeit iſt im Brahmanismus und Buddhismus ebenſo zu finden wie in den griechiſchen Kulten, im moslimiſchen Sufismus ſo gut wie im Judentum und im Chriſtentum. Da ſie in der Überzeugung wurzelt, daß die Natur und die Gottheit eins und die Natur die entfaltete Gottheit iſt, ſo begünſtigt ſie einerſeits bei den Maſſen einen magiſchen Ritualismus und Fetiſchismus, der Perſonen, Dinge und Handlungen als Träger geheimnisvoller Kräfte, als Vermittler himmliſchen Vorgeſchmacks verehrt und überall im Sinnlichen das Überſinnliche ſucht, anderſeits bei den Wiſſenden eine kontemplative Askeſe, für die alles Dingliche, das lebendige Sein und die Geſchichte nur von ſymboliſchem Werte und das dahinterliegende Überſinnliche die wahre Realität iſt; dieſer entzückt inne zu werden, iſt nur den höchſtbegnadeten Augenblicken gegönnt, der wahrhaft fromme Wandel aber muß die Dauer und die Häufigkeit ſolcher Augenblicke zu ſteigern trachten: auch die Religion hat ihre Virtuoſen gehabt. Der Auserwählten ſind von jeher wenige geweſen, aber wo ſich viele berufen fühlen, da wird ſich immer das Bedürfnis nach einer Anweiſung einſtellen, wie man zu einem Erleben des Überſinnlichen gelangen könne,

und an die praktiſche Anweiſung wird ſich die ſpekulative Auslegung der myſtiſchen Stimmungen anſchließen. Die wiſſenſchaftliche Formulierung nicht nur der chriſtlichen, ſondern augenſcheinlich auch der jüdiſchen und der moslimiſchen Myſtik hat ihre Vorausſetzungen in der platoniſchen Ideenlehre gehabt, und weiterhin als ſtetig begleitendes Korrektiv neben einem Intellektualismus, der das Göttliche mit den Formen des denkenden Erkennens umſpannen will, in der Stille einhergehend oder zeitweilig mit geſammelter Kraft emporſchnellend hat ſie die Erinnerung an den pſychiſchen Urgrund, aus dem das religiöſe Leben der Menſchheit immer neu hervorkeimt, dauernd lebendig erhalten helfen. Dem Chriſtentum wurde die myſtiſche Spekulation durch den Neuplatonismus zugeführt, der ganz davon durchdrungen war, daß das höchſte Gut nicht in der Erkenntnis der Weltvernunft, ſondern jenſeit von aller irdiſchen Erfahrung, im Abſoluten zu ſuchen ſei, auf das die unbezwingliche Sehnſucht des Menſchen hindrängt, und deſſen man durch den Verzicht auf alles Irdiſch-Sinnliche, durch die Erhebung über alles Vorſtellen und Denken im Hochflug ekſtatiſcher Schauung teilhaftig werden könne. Das Chriſtentum, wie es Jeſus verkündigte, hat ebenſowenig wie in der Askeſe, in der Spekulation oder in myſtiſcher Ekſtaſe eine Heiligung erblickt: nicht das entrückte Gefühl, ſondern allein der Glaube macht ſelig, der ſich in Liebe und Frömmigkeit, in Demut und der Zuverſicht auf Gott und ein ewiges Leben betätigt; wenn der Myſtiker des Göttlichen nur in vereinzelten Ekſtaſen habhaft wird, ſo beſitzt der Chriſt im Glauben einen dauernden Anteil am Reiche Gottes. Aber wie die natürliche Sittlichkeit überwuchert wurde von der asketiſchen, welche die diesſeitige Welt gegen die jenſeitige preisgab, wie der Glaube von der Philoſophie

überwältigt den geſchichtlichen Chriſtus in einen begrifflichen verwandelte, von dem die Perſönlichkeit nur eine Erſcheinung war, wie das im perſönlichen Chriſtus greifbare Leben ſich eben darum verflüchtigte und der Glaube in Spekulation, Kontemplation und Formelwahn entartete, ſo wurde auch der Myſtik im Chriſtentum Spielraum gegeben, die an dem Begriff einer aus dem Jenſeits wirkenden Offenbarung ſich neu befruchtete. Ihre maßgebende Grundlegung empfing ſie in den Schriften des ſogenannten Dionyſius Areopagita, in denen neuplatoniſche und chriſtlich-kirchliche Gedankenreihen zuſammenfließen: Gott der Urgrund alles Seins, der in allem und doch über allem iſt, hat alle zur Gemeinſchaft mit ihm berufen, das Streben zu Gott durchdringt vom Höchſten zum Niedrigſten alle Weſen als ein ekſtatiſcher Eros, es erreicht bei den Menſchen durch die drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und weſenhaften Vereinigung hindurch ſeinen Gipfel in der Vergottung der allem Sinnfälligen abgewandten, Denken und Wollen überfliegenden Seele. Es gibt eine mittelbare und unmittelbare Erfahrung dieſes Prozeſſes: jene iſt die hierarchiſch-ſakramentale, die durch den reinigenden Diakon, den erleuchtenden Prieſter, den vollendenden Biſchof im Myſterium des Abendmahles zur Vergottung hinleitet, dieſe die gnoſtiſche, der die Kultushandlungen lediglich als Symbole gelten und die göttliche Wiedergeburt der Seele durch ekſtatiſche Erhebung erreichbar iſt. Auch hier treffen wir die Verquickung chriſtlicher Elemente mit einer außerhalb des Chriſtentums erwachſenen Myſterioſophie, und dieſe Verquickung mußte dem Chriſtentum verderblich werden, weil ſie deſſen Tatſachen umbog, die Trinität, vor allem aber die Menſchwerdung Chriſti nur noch als Formeln behandelte, deren eigentlichen Sinn ſie wegdeutete, und

die Exiſtenz des Böſen leugnete, das vor Gott eben auch das Gute ſei und in der abſteigenden Reihe der Geſchöpfe nur als der wachſende Defekt des Guten entſtehe.

Wenn die lateiniſche Kirche keinen Auguſtin beſeſſen hätte, ſie hätte den eindringenden Paganismus nicht erfolgreicher, als ihre griechiſche Schweſter, abwehren können. Auch ihm gipfelte die Seligkeit des Chriſten in dem feiernden Schauen und Genießen Gottes, aber er meinte die Seligkeit des jenſeitigen Lebens. Und wenn er die Möglichkeit einer myſtiſchen Ekſtaſe bei vorzüglich Begnadeten anerkannte, ſo hat er doch im Prinzip nirgends zugegeben, daß jene Seligkeit durch eine inbrünſtig geſteigerte Kontemplation ſich ſchon im Diesſeits vorausnehmen laſſe; das irdiſche Leben war ihm vielmehr erfüllt von asketiſcher Arbeit, von Opfern der Demut und Selbſtverleugnung, von Kampf mit der Sünde und dem Ringen nach Verdienſt vor Gott, und die grübelnde Kontemplation, das quietiſtiſche Trachten nach Vergottung trat ihm zurück hinter dem Glauben und der Liebe, in denen man das ewige Leben ſchon hienieden, aber nur vorahnend, ergreifen kann. Und gleichzeitig beſchenkte Auguſtin ſeine Kirche mit einer neuen Würdigung des geſchichtlichen Chriſtus, deſſen menſchlicher Wandel in Demut und Liebe zur Nachfolge aufrufe, und in dem die Gnade Gottes uns offenbar geworden ſei. Als im 12. Jahrhundert, genährt von der asketiſchen Begeiſterung der Kreuzzüge und dem Mißtrauen gegen die herzenverarmende dialektiſche Theologie, die Myſtik in dem heiligen Bernhard wieder mächtig emporlohte, in der geſamten katholiſchen Welt eine neue Glut verbreitend, da blieb ſie denn auch mit einer den Auguſtin noch weit überbietenden Innigkeit an dem leidenden Erlöſer haften und ſchöpfte aus dem Hohen Liede, aus einer inbrünſtig geſteigerten weltlichen

Minnepoeſie die Farben, mit denen ſie das Bild des Gekreuzigten und ſeiner holden jungfräulichen Mutter ſchwärmeriſch übergoldete. Bernhard verurteilte die dialektiſche Theologie nicht als ſolche, ſondern allein das Wiſſen um des Wiſſens willen galt ihm für ein heidniſches Trachten, dem er das Wiſſen, welches der Erhebung dient, entgegenſtellte: das Wiſſen ruhe feſt auf der Demut und der Liebe zu Gott, dann vermag es ſich auch über die Vernunfterkenntnis zu der höheren, der myſtiſchen Schauung, zu erheben.

Seine beiden Schüler, Hugo und Richard von St. Viktor, die alles weltliche Wiſſen dem geiſtlichen unterordneten und eine Stufenleiter feſtſtellten, auf der man von dem ſinnlichen Wahrnehmen durch das begriffliche Denken zum ſeligen Anſchauen, die Grenzen der Vernunfterkenntnis überfliegend, hinaufſteige, bereiteten damit die Wendung vor, die die Myſtik in den ſcholaſtiſchen Syſtemen genommen hat. Die durch das Auftreten Bernhards zu einem anſchwellenden Strom entfeſſelte ſinnlich-ekſtatiſche Frömmigkeit überſpülte die auguſtiniſchen Richtlinien: ihr war es gewiß, daß die entzückte Seele ſchon im Diesſeits zum Genuſſe Gottes gelangen und die ewige Seligkeit ſchmecken könne. Aber darin lag eine doppelte Gefahr verborgen: die myſtiſche Einung mit Gott führt immer wieder auf den Pantheismus, aus dem ihre Lehre hervorgegangen iſt, und weiterhin: indem die Seele unmittelbar der Vergottung zuſtrebt, wird die Mittlerſtellung Chriſti überſprungen und damit der Quellpunkt des Chriſtentums verſchüttet. Nur die erſte Gefahr, die in den Sektenbildungen offen ausbrach, hat die Scholaſtik erkannt und zu überwinden geſucht durch die Aufrichtung des Dogmas von der einen alleinſeligmachenden Kirche, durch die ausdrückliche Widerlegung des

Pantheismus und den Satz, daß nicht ſowohl, oder doch nur in ſeltenen Fällen, die unvermittelte Ekſtaſe, als vielmehr der die Seele im Erkennen befreiende und zur Anſchauung des höchſten Gutes emporbildende Intellekt auf Gott hinführe. So war die myſtiſche Stimmung hier nahezu neutraliſiert, jedenfalls gegen Ausſchreitungen behütet, und ſelbſt der beredteſte Verteidiger des asketiſch-kontemplativen Lebens unter den Scholaſtikern, Bonaventura, kennt jene Ekſtaſe nur als das gleichſam ariſtokratiſche Vorrecht begnadeter Geiſter. Sobald jedoch die ſkotiſtiſche Schule die Kluft zwiſchen Glauben und Wiſſen, Willen und Intellekt aufgetan und an dem Erkennen Gottes auf intellektuellem Wege verzweifelt hatte, blieb nichts mehr zurück, als die blinde Ergebung in den Willen, in die abſolute Willkür Gottes. Weil aber eben dieſer Wille jetzt als das ſchlechthin Irrationale angeſehen wurde, ſo fand die Sehnſucht nach dem Heil, die die Gemüter erſchütterte, in ihm auch keinen Anker und ſtürzte ſich kopfüber in dieſen bodenloſen Abgrund des kauſalitätloſen Willens hinein. Die Myſtik erſchien als die einzige mögliche Rettung; erſt jetzt wurde ſie gewiſſermaßen demokratiſch, ſie ſtieg in die unterſten Kreiſe hinab, und in dem deutſchen Meiſter Eckhart und ſeiner vielköpfigen Schule, die die Hochburg der Scholaſtik, das heilige Köln, zur Reſidenz der neuen deutſchen Myſtik machte, gewann ſie eine Volkstümlichkeit der Wirkung, eine Gewalt der Stimmung, eine ſprachſchöpferiſche, bildkräftige Schlagkraft des Ausdrucks und eine in ihrer ganz neuen Vereinigung von Spekulation und Lebensweisheit, philoſophiſchem Tiefſinn und praktiſchem Chriſtentum, Askeſe und Weltfreude, Reſignation und Enthuſiasmus, wiſſenſchaftlicher Skepſis und gefühlsmäßiger Gewißheit, quietiſtiſcher Beſchauung und tatfreudiger Initiative fortreißende Ausbreitung, in

der wiederum das ſiegreiche Vordringen der beiden Grundmächte des Zeitalters ſichtbar wird: des Individualismus und des Maſſengeiſtes; beide begleiten und fordern einander, und dieſer erſcheint zugleich als Folie und als Werkzeug des erſteren.

Die Myſtik hat das Innenleben vertiefen und die äſthetiſche Stimmung vorbereiten helfen, ſie hat in den Seelen wieder das Überſinnliche als eine ſtark empfundene Realität aufgerichtet und in dem innerlichen Losſagen von den Gütern dieſer Welt, in dem mit ſeinem Gott verbrüderten Gefühl eine neue Freiheit errungen, die in ſittlicher Selbſtzucht und tätiger Nächſtenliebe des hohen Ideals der Gottähnlichkeit würdig zu werden ſtrebte und von dem unendlichen Wert jeder einzelnen Menſchenſeele auguſtiniſch durchdrungen war. Das alles ſcharte die Maſſen zuſammen in Sekten und Bruderſchaften und freien Vereinigungen, für die das Dogma bereits eine ehrwürdige Reliquie, die kirchliche Wiſſenſchaft eine tote Größe war und nur die praktiſchen Aufgaben myſtiſch-chriſtlicher Askeſe den Wert von Heilsbürgſchaften zu enthalten ſchienen.

Die deutſche Myſtik iſt in der Scholaſtik allmählich herangewachſen, indem neben der wiſſenſchaftlichen Reflexion auch eine ſeelſorgeriſche Aufgabe erkannt und an einzelnen Punkten mit erbaulichen Auslegungen eingeſetzt wurde. Indem die Auswahl des dogmatiſchen Materials um alte myſtiſche Grundgedanken gruppiert wurde, entſtand ein neues Ganzes, das ſich als eine Vereinigung des Thomismus und Auguſtinismus mit pſeudodionyſiſchen Motiven darſtellt. Indeſſen wurden bei den ſpäteren Myſtikern, Suſo, Tauler, den ſogenannten Gottesfreunden und in der „Deutſchen Theologie", die Eierſchalen der Scholaſtik mehr und mehr abgeſtreift und die Spekulation

zugunſten praktiſch-ethiſcher Anweiſungen zurückgedrängt, das Dogma nicht angetaſtet, aber doch zur Seite gelaſſen und nur ſo weit herangezogen, als es eine erbauliche Verwertung zuließ. In ihrer reinſten, von aller Spekulation befreiten Geſtalt iſt dann die Myſtik in der holländiſchen der Brüder vom gemeinſamen Leben erſchienen, als deren köſtlichſte Frucht die unter dem Namen des Thomas von Kempen berühmt gewordene „Nachfolge Chriſti" hervorging.

Im übrigen iſt das Endergebnis der Scholaſtik zuerſt von dem ſcharf vorausblickenden Geiſte eines engliſchen Denkers formuliert worden, von Roger Bacon: die Wege des Glaubens und des Wiſſens gehen völlig auseinander, inſofern es eine doppelte Art der Erkenntnis gibt. Die eine, auf die rationale Demonſtration geſtützt, vermittelt keine unbedingte Gewißheit ohne die andere, die ſich auf die Erfahrung ſtützt. Es gibt eine äußere Erfahrung durch die Sinne und eine innere durch göttliche Erleuchtung; jene bezieht ſich auf die Naturobjekte, dieſe auf die überſinnlichen Wahrheiten, jene vermittelt die natürliche, dieſe die religiöſe Erkenntnis, zu der der menſchliche Geiſt aus ſich ſelbſt heraus nicht befähigt iſt. Die Wiſſenſchaft iſt demnach aufzubauen auf Beobachtung, Verſuch und Induktion, ihre Hauptdisziplin iſt die Mathematik, welche Geometrie, Arithmetik, Aſtronomie und Muſik umfaßt, dann folgt die Phyſik, in der die Alchemie, Agrikultur, Medizin, Aſtrologie und Magie begriffen ſind, endlich die Moral. Die Dialektik, die Logik und die Grammatik haben bei Roger Bacon ihre führende Stellung eingebüßt, die Univerſalienfrage iſt abgetan: es gilt der Deduktion die Induktion entgegenzuſetzen, der Dialektik

die Erfahrungswiſſenſchaft, es gilt die Erforſchung nicht des Allgemeinen, ſondern des Individuellen. Freilich iſt der ‚doctor mirabilis‘ nur in Ahnungen ſtecken geblieben und hat es zu einer wirklichen Ausgeſtaltung ſeiner Methoden nicht gebracht, aber der Bruch mit der Scholaſtik liegt doch auch in dieſen Ahnungen offen, in denen der individualiſtiſche Grundzug der Epoche, die Richtung auf das Konkrete und Lebendige, der erſtarkende Naturſinn und der Drang nach Selbſtleben, Selbſtſehen und Selbſtſeinwollen im bewußten Gegenſatz zu der metaphyſiſchen Zentraliſation des wiſſenſchaftlichen Denkens und ſeiner Bevormundung durch den Geiſt des Romanismus einen ſehr beſtimmten Ausdruck gefunden hat. Keine Frage, daß dieſe entſcheidende Wendung unter dem geiſtigen Kraftdruck, den die mündig gewordene Laienkultur bereits gewonnen hatte, erfolgt iſt. Die asketiſche Metaphyſik der Kirche hatte die natürliche Welt wohl zu demütigen, aber nicht zu überwältigen vermocht, Schritt für Schritt erkämpfte dieſe ſich ihr eignes Recht: in dem Zugeſtändnis einer zwiefachen Moral, eines zwiefachen Rechts, einer zwiefachen Religion und einer zwiefachen Wahrheit, einer am Jenſeits und einer am Diesſeits orientierten Weltbetrachtung wird dieſe Rivalität alter und junger Denkweiſe ſichtbar, und ſchon die großen Scholaſtiker des 13. Jahrhunderts müſſen mit der Möglichkeit einer natürlichen Sittlichkeit, einer natürlichen Geſellſchaftslehre, einer natürlichen Gotteserkenntnis rechnen, wenn ſie dieſer auch gegenüber der metaphyſiſch gegebenen nur den zweiten Rang zubilligen können.

Auch hier ſind aber der Stärkung des wiſſenſchaftlichen Selbſtbewußtſeins orientaliſche Einflüſſe zu Hilfe gekommen.

Die Kenntnis der griechiſchen Mathematik, Natur-

wiſſenſchaft und Arzneikunde hatte im Orient eine ununterbrochene Überlieferung: ſie gelangte von den Griechen zu den chriſtlichen Syrern, von dieſen zu den Arabern, von dieſen wiederum über Spanien und zum Teil durch ſpaniſche Juden vermittelt in den europäiſchen Weſten. Vom 8. bis ins 10. Jahrhundert entſtand eine reiche arabiſche Überſetzungsliteratur, und an das Studium des Ariſtoteles, Archimedes, Ptolemäus, Euklid, Heron, Diophant, Ariſtarch von Samos, Apollonius von Pergä, Autolykus, Menelaus, Theodoſius, Hypſikles, Galen, Hippokrates, Dioskorides u. a. ſchloß ſich eine rege naturwiſſenſchaftliche Betätigung, die die antiken Traditionen fortleitend, gleichzeitig Anregungen indiſcher Wiſſenſchaft aufnehmend und ſelbſtändig weiterforſchend als bahnweiſende Kulturvermittlerin die Vorausſetzungen der modernen exakten Wiſſenſchaften ſchuf. Die Araber verpflanzten die indiſche Rechenkunſt, das ſogenannte Stellenſyſtem der Ziffern, in das Abendland, vervollkommneten die griechiſche Algebra, bereiteten in der von Ägypten überkommenen alchemiſtiſchen Wiſſenſchaft der Metallverwandlung die Methoden des Experimentierens, der chemiſchen Analyſen und Darſtellungen vor, bahnten durch eine grundlegende Verwertung der Mathematik eine neue Ära wiſſenſchaftlichen Denkens an, ſannen an der Hand ihrer griechiſchen Quellen und erfinderiſch Inſtrumente bauend den Problemen der Meßkunde nach, legten zahlreiche Sternwarten an, ſtudierten und bereicherten den griechiſchen Arzneiſchatz, begründeten die Pharmazeutik, begannen eine wiſſenſchaftliche Hygiene, richteten großartige Krankenhäuſer ein und benutzten ſie zur kliniſchen Demonſtration. Ein ungeheures Arbeitsfeld war hier der Wiſſenſchaft aufgetan, deſſen geheimnisvolle Reize ſich den chriſtlichen Abendländern langſam erſchloſſen: der erſte Schüler arabiſcher Weisheit,

der gelehrte Gerbert, als Papst Sylveſter II. genannt, erſchien ſeinen Zeitgenoſſen in dem unheimlichen Lichte zauberiſcher Künſte. Im 11. Jahrhundert brachte der Mönch Conſtantinus Afrikanus von ſeiner Orientfahrt die Schriften des Galenus und Hippokrates heim, im 12. übertrug der weitgereiſte Adelard von Bath aus dem Arabiſchen den Euklid, und daran reihten ſich die Überſetzungen des Ptolemäus, der phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles und arabiſcher Naturlehrer durch Gerhard von Cremona, Dominikus Gundiſalvi, den ſpaniſchen Juden Avendeath, Michael Skotus u. a., deren Nachwirkungen die folgenden Jahrhunderte erfüllten. Vergeblich ſträubte ſich die Kirche gegen den Eindrang dieſer immer breiter wellenden Bewegung, über deren heimliche Gefahren ihr Inſtinkt ſie nicht betrog. Die griechiſch-arabiſche Naturwiſſenſchaft ſah die Zahl ihrer wißbegierigen Jünger reißend zunehmen, in Albertus Magnus war ſie ſchon zu einer Macht geworden, in Paris und in Oxford ſchlug ſie ihre Zelte auf, auch wurde ſie der wichtigſte Einſchlag der ghibelliniſchen Bildung, deren Mittelpunkt der ſiziliſche Hof Friedrichs II. mit ſeinem bunten Getriebe von Arabern, Juden, griechiſchen und römiſchen Chriſten, Aſtrologen und Philoſophen war. Friedrich II. war äußerlich ein Katholik von ſtrenger Obſervanz und handhabte die Inquiſition mit großem Nachdruck, doch das tat er aus Politik, denn nicht nur die Kirche, auch die Religion war ihm gleichgültig geworden: er hatte zu früh außerhalb ihrer ſtehen gelernt; mit heimlichem Grauen ſah das Volk zu ihm auf, und alte Sagenvorſtellungen vom Weltende, der Zerſtörung der Kirche und ihrer Verklärung woben ſich um ſein Haupt.

Hatte das wiſſenſchaftliche Denken des Abendlandes bis dahin ausſchließlich in der Theologie geiebt, ſo war

PACIFIC LUTHERAN

in den Naturwiſſenſchaften nunmehr eine neue Provinz geiſtiger Arbeit erobert worden, und da beide Gedankenkreiſe ſich innerlich fremd waren und feindliche Zuſammenſtöße nicht ausbleiben konnten, ſo wurde der Kirche, wenn ſie die Führung behalten wollte, die Aufgabe zugenötigt, die beiden widerſtrebenden Gedankenkreiſe ſo ineinander zu ſchieben, daß ihre Zentren ſich deckten. Die gewaltige Arbeit gelang, aber ihre Dauer war nicht zu verbürgen. Es war nicht nur die Großmacht der Kirche, nicht nur das Übergewicht der theologiſch-metaphyſiſchen Tradition, was dieſe Neutraliſierung des Naturwiſſens in den großen ſcholaſtiſchen Syſtemen ermöglicht hat, ſie erklärt ſich vor allem aus der allzu jungen Übung der neuen Kenntnis ſelbſt. Denn je tiefer man an den verſchiedenſten Punkten in die Geheimniſſe des Naturreichs einzudringen ſuchte, um ſo größer wurde das Staunen über die wunderbaren Zuſammenhänge und rätſelhaften Beziehungen, die man entdeckte. Und mochte man auch hier und da eine durchgehende Geſetzmäßigkeit ahnen, man war dennoch von der Möglichkeit einer umfaſſenden Kauſalerklärung noch himmelweit entfernt; eine unruhige, abenteuernde Forſcherneugierde empfand den ungeheuren Reiz dieſer Studien, aber ſie war unfähig, auch nur den kleinſten Teil des Weltinhalts nach ſeiner kauſalen Natur ohne Einbeziehung überſinnlicher Kräfte ſich verſtändlich zu machen, und gerade die eigentümliche Verbindung von exakter Beobachtung, Experiment und mathematiſcher Berechnung mit dem erſchauernden Ahnen übernatürlicher Zweckzuſammenhänge, die eine keck überfliegende Phantaſie ergänzte, machte das Anziehende der Magie, Aſtrologie und Alchemie aus. So blieb die Begründung des Weltzuſammenhanges nach wie vor der Metaphyſik aufbehalten, und wie die ganze Bildung des Abendlandes von dieſer beherrſcht wurde, lehren die

großen Wiſſensenzyklopädien, die die Erträgniſſe der ſcholaſtiſchen Arbeit ſeit dem 12. Jahrhundert in das allgemeine Bewußtſein überführten: Honorius von Augsburg, Wilhelm von Conches, Alexander Neckam, Herrad von Landsperg, Thomas von Cantimpré, Vincenz von Beauvais, Brunetto Latini, Konrad von Megenberg, Gregor Reiſch u. a. Aber darunter floß doch jetzt der Strom der naturwiſſenſchaftlichen Arbeit unter der Führung antiker Autoritäten und arabiſcher Meiſter beſtändig fort, und während die kirchliche Metaphyſik den Menſchen als das Endziel der Schöpfung und das Objekt der göttlichen Weltregierung anſah, alles auf dieſen Mittelpunkt bezog, demgemäß die zentrale Lage der Erde im Weltall mit Jeruſalem als Mittelpunkt behauptete und überirdiſche Kräfte aus allen Regionen des Himmels in den kleinſten Teilen der irdiſchen Schöpfung wirkſam glaubte, lehrte jene, daß die Erde, nur ein Stern unter Sternen, mit allen übrigen ſich um den Mittelpunkt des Weltalls drehe, daß es ferner auf der andern Seite des Ozeans Antipoden und demnach kein einheitliches Menſchengeſchlecht, alſo auch keine einheitlichen Daſeinsformen geben könne, daß die Annahmen von der einmaligen Erſchaffung der Welt und eines erſten Menſchen ebenſo irrig ſeien, wie die der Auferſtehung, der Unſterblichkeit, der Willensfreiheit und einer planvollen Weltregierung. So arbeiteten die Naturwiſſenſchaften an der Zerſetzung der mittelalterlichen Weltanſchauung weiter, und mit der Auflöſung der Scholaſtik ſchwangen ſie ſich aus der bisherigen Neutraliſation zu einer ſelbſtändigen Stellung hinauf.

Wiederum trat das Geſetz der „Rückkehr zum Zeichen" in ſeine Rechte, als durch Roger Bacon und Wilhelm von Occam die Methoden der äußern und der innern Erfahrung, denen die geprieſenen Alten ihre tiefen Ein-

ſichten abgewannen, als die unerläßlichen Bedingungen wiſſenſchaftlichen Erkennens laut verkündigt wurden. Das Prinzip der Erfahrungswiſſenſchaften, bis dahin ein toter, der Antike nachgeſprochener Begriff, gewann plötzlich ein neues, eigenes Leben und begann auch allmählich zu poſitiven Leiſtungen hinzuleiten. In den großen Erfindungen und Entdeckungen, die den letzten Jahrhunderten des Mittelalters den Anflug einer prometheiſchen Stimmung gaben, wurde die ſelbſtändige Macht dieſer aus den Banden der Scholaſtik erlöſten, von Experimenten, Meſſungen und dem Studium der antiken Quellen zu genialen Leiſtungen fortſpringenden Naturwiſſenſchaften hinreißend empfunden. Der Menſch berauſchte ſich an ſeiner wachſenden Herrſchaft über die Natur, über die Gefahren des Ozeans und die Schätze ferner Zonen, er ahnte hinaus in fremde Weltteile, und bald erſchien ihm auch das Ungeheuerliche faſt wie ein Selbſtverſtändliches. Langſamer brach ſich das Prinzip der inneren Erfahrung Bahn: hier verwehrte die Myſtik und die Anſchauung von der Irrationalität des Willens noch ein unbefangenes, alle metaphyſiſchen Geſichtspunkte abſtreifendes Studium der menſchlichen Natur. Aber auch hier war doch ein urſprünglicher Lebenskeim wenigſtens bloßgelegt. Und eine ähnliche „Rückkehr zum Zeichen" vollzog ſich in der Geſchichtswiſſenſchaft und in der Lehre vom Staat.

Die Geſchichtsſchreibung des ſpäteren Mittelalters offenbart freilich keine merkliche Zunahme des kritiſchen Vermögens, ja der durchſchnittliche kritiſche Standpunkt bleibt hinter einzelnen bedeutſamen Anläufen früherer Zeit, etwa bei Otto von Freiſing oder Ekkehard von Aura, beträchtlich zurück, denn auch dieſes Gebiet der Arbeit unterliegt dem eindringenden Maſſengeiſt: in dem zunehmenden Gebrauche der Mutterſprache, in der ins

Breite gehenden, volkstümlichen Darstellung und den willigen Zugeständnissen an einen ungebildeten Geschmack ist er ebenso zu spüren, wie in den Persönlichkeiten der Verfasser selbst, die zum Teil Laien in wenig hervorragender Lebensstellung, zum guten Teil Bettelmönche sind. Aber das Wichtige ist, daß die Geschichtschreibung, den großen welt- und zeitgeschichtlichen Fragen mehr und mehr abgewendet, ihren Horizont auf die territorialen und lokalen Vorgänge einschränkt, hier im kleinen Kreise mit geschärftem Auge die Einzelheiten faßt und mit liebevoller Behaglichkeit, mit einer rührenden Pedanterei von ihrem Fleckchen Erde zu erzählen weiß, wie wenn es das Herz der Welt wäre. Das hängt innig zusammen mit dem aufkommenden realistischen Zuge in der Dichtung und in der Predigt, mit dem allgemein gesteigerten Anteil an den Naturgegenständen, an Zählen und Messen, Erklären und Ordnen, mit der Verfeinerung der gewerblichen Technik; und wenn die geistige Verarbeitung auch des Stofflichen selten wirklich Herr wird, wenn auch nach wie vor theokratische, metaphysische, teleologische Gesichtspunkte wunderlich hineinspielen und gelehrter Ballast weitergeschleppt wird: in dem kräftigen Betonen des Selbstgehörten, Selbstgeschauten, des tatsächlich Festgestellten und in der Wertschätzung des Kleinsten wird doch ein neuer Geist sichtbar, dem die Erfahrung des eignen Lebens teurer ist, als die Aktionen der großen Machthaber, die hohen Künste der Politik, die asketisch-hierarchischen Ideale und das Schema vom Gottesstaate.

Endlich die Lehre vom Staat, wie sie aus dem Kampf zwischen Staat und Kirche schließlich hervorging. Die römische Kaiservergötterung, welche einst auf die christlichen Kaiser überfloß, wirkte noch bei den Herrschern des römischen Reichs deutscher Nation in einem deutlichen

byzantiniſchen Anflug nach, dem der theokratiſche Gedanke eine neue Weihe beimiſchte: Karl der Große ließ ſich den „allerheiligſten Kaiſer“ nennen, und Konrad II. erſchien dem Erzbiſchof Wipo als der Träger einer göttlichen Machtvollkommenheit, die ihm durch den Krönungsakt geheimnisvoll mitgeteilt ſei. Als das Gregorianiſche Syſtem aber den Gedanken einer geiſtlichen Weltherrſchaft zu begründen ſuchte, erlahmte jener ſtolze Aufflug der Kaiſerherrlichkeit, und die Ideen, welchen ſolche Macht innewohnte, waren die asketiſchen: die ſündige Verderbtheit des Irdiſchen gegenüber dem Himmlichen, die Aufopferung des Weltlichen an das Geiſtliche, die Sühnung der irdiſchen Sündhaftigkeit durch die ſakramentale Gnadenanſtalt, demnach die Unterordnung alles Weltlichen unter die Kirche. Daß der Staat vom Teufel ſtamme, war die ſchärfſte, aber ſelbſt bei Gregor VII. nicht die einzige Formulierung dieſes Grundgedankens. Eine zweite Waffe ſchmiedete man aus einer Anſchauung des römiſchen Rechts, welche den Urſprung des Staates auf einen Vertrag zurückführte, den das Volk als der urſprüngliche Träger der Staatsgewalt mit dem von ihm erwählten Herrſcher abgeſchloſſen habe. Das Königtum iſt demnach, ſo lautete die Beweisführung der Gregorianer, weder in dem natürlichen Recht noch in einer göttlichen Einſetzung begründet, ſondern nichts als ein Amt, das das Volk zur Sicherung der allgemeinen Ordnung einem einzelnen übergeben hat; wo aber dieſer einzelne den Vertrag bricht und ſelbſt zum Tyrannen wird, da muß ihm ſeine Würde genommen, er kann ſchimpflich verjagt, er kann getötet werden. Das zielte auf eine Entheiligung des Königtums, und die Kirche konnte alsdann vorgeben, im Intereſſe des Volkes zu handeln, wenn ſie einen zum „Tyrannen“ geſtempelten Herrſcher ſchlechthin ſeiner Würde verluſtig erklärte. Ver-

geblich verſuchte der Staat, da er die Inferiorität des Irdiſchen doch auch anerkennen mußte, ſeine Gleichſtellung mit der Kirche theoretiſch zu erweiſen und ſeine autoritative Selbſtändigkeit zu behaupten. Die Herleitung der kaiſerlichen Gewalt aus dem Volkswillen und demnach ihre Wandelbarkeit und Abhängigkeit blieb in der römiſchen und kanoniſchen Rechtsliteratur von überwiegender Geltung, beeinflußte die Geſchichtſchreibung und untergrub das Anſehen des Kaiſertums. Die Kirche ſtellte das göttliche Recht, wie es in der menſchlichen Natur und in der Heiligen Schrift ſeine Quellen habe, dem weltlichen Rechte der bloßen Menſchenſatzungen entgegen und verlangte, daß dieſes nach jenem, dem unwandelbaren, gottgewollten und vernünftigen, bemeſſen werde. Und wenn die Scholaſtik, die bereits von der ariſtoteliſchen Politik geiernt hatte, die gregorianiſche Auffaſſung nicht mehr durchgehends vertrat, wenn Thomas von Aquino den Staat, unabhängig vom Sündenfall, als eine an ſich notwendige Einrichtung zur Verwirklichung ſittlicher Aufgaben begreifen lehrte, ſo blieb doch das göttliche Naturrecht nach wie vor die Grundlage und Norm aller menſchlichen Satzungen, der demokratiſche Urſprung des Staates die maßgebende Doktrin und demgemäß die Botmäßigkeit des Staates gegenüber der das göttliche Geſetz vertretenden Kirche der gemeine Glaubensartikel. Eine veränderte Lage ſchuf erſt das energiſche Aufſtreben der Nationalgeiſter im 13. Jahrhundert: als Bonifaz VIII. die Bulle Unam Sanctam ausgab, die päpſtliche Univerſalherrſchaft verkündete und Dante die kaiſerliche Weltmonarchie verherrlichte, waren beide von den wirklichen Zuſtänden im gewiſſen Sinne ſchon überholt, denn den Nationalſtaaten begann das internationale Kaiſertum wie eine abgetane Inſtitution zu erſcheinen und der weltkirchliche Gedanke vor dem landeskirchlichen zu

verbleichen. Das vor allem in Frankreich energisch konzentrierte und einen greiflichen Ausdruck erzwingende Nationalgefühl, dann die zu eigenwüchsigen Verwaltungskörpern heranreifenden städtischen Republiken, in denen man die von der Theorie bisher völlig vernachlässigten materiellen Grundlagen des Staatslebens erst in ihrer ganzen Bedeutung schätzen lernte, weiterhin das Studium der aristotelischen Politik, die das Staatswesen als ein Naturgewächs, als einen lebendigen Organismus zum Verständnis brachte, und endlich die Wiedergeburt des römischen Rechts seit dem 12. Jahrhundert, — das waren die vier wichtigsten Voraussetzungen, welche den großen Umschwung in der Lehre vom Staat herbeigeführt haben. Eine geniale Zusammenfassung fanden sie in dem kühnen Geiste des Paduaners Marsilius, der mit seinem ‚Defensor pacis' (1325) das Ideal des christlichen Gottesstaates wie das Feudalwesen des Mittelalters zu den Toten warf und das glorreiche Schlagwort von der unbedingten Souveränität des Volkes ausgab, das seitdem aus der Geschichte nicht wieder verschwinden sollte. Schon früher war das Bild vom Staatsorganismus als eine Reminiszenz aus dem Altertum gelegentlich aufgetaucht, aber die kirchliche Auffassung hatte, wenn sie den Staat mit dem Körper verglich, unter der Seele immer die Priesterkirche verstanden. Für Marsilius ist die Seele des Staatsleibes der Gesamtwille des Volkes: nur bei ihm liegt die gesetzgebende Gewalt, denn die Interessen der Gesamtheit können auch nur von der Gesamtheit selbst richtig beurteilt werden. Diese Gewalt kann das Volk unmittelbar oder mittelbar, durch Beauftragte, ausüben, es kann sich auch einen Fürsten wählen, aber dieser ist dann nichts weiter als ein „regierender Bürger", ein Vollzugsbeamter, dem Volkswillen unterworfen, wie alle übrigen; er kann,

wo er ſeinen Auftrag überſchreitet, zur Verantwortung gezogen, abgeſetzt und beſtraft werden. Jeder einzelne Bürger iſt unabhängig, aber den Geſamtbeſchlüſſen verpflichtet, denn immer wird dasjenige Geſetz von den Bürgern am beſten befolgt, welches jeder, indem er bei ſeiner Feſtſtellung mitwirkt, ſich ſelbſt aufzulegen ſcheint. In einem ſolchen einheitlichen Organismus hat die Kirche als weltliche Gewalt mit eigener Jurisdiktion, Grundbeſitz, Privilegien und Immunitäten keinen Platz mehr, die Kirche iſt vielmehr die Geſamtheit der Chriſtusgläubigen, es gibt keinen Unterſchied zwiſchen Klerus und Laienwelt, beide gehorchen denſelben ſtaatlichen Geſetzen, die Geiſtlichen ſind von der Gemeinde gewählte Beamte, die Prieſter haben lediglich das Recht der Sündenvergebung im Namen Gottes und den Kirchenbann, der aber nur unter Mitwirkung des Staates erfolgen darf; dieſer hat auch die Konzile zu überwachen, auf denen kirchliche Fragen zum Austrag gebracht werden, der Papſt aber iſt nichts als der Präſident dieſer Konzilien und der oberſte kirchliche Beamte. Die Schrift des Marſilius iſt eine der erſtaunlichſten geſchichtlichen Antizipationen, die das Mittelalter aufweiſt; aber man war doch weit entfernt, die ganze Tragweite dieſer Gedanken ſchon zu begreifen, ſie waren vorläufig nicht viel mehr als eine Doktrin, entwickelt aus der antiken Staatslehre, und man muß ſie ähnlich beurteilen wie die frappierenden freigeiſtigen Antizipationen der dialektiſchen Theologie. Immerhin ſteckt auch in den bloßen Schlagworten ein gefährlicher Zündſtoff, und mögen ſie ſich lange ſcheinbar harmlos forterben, plötzlich beginnt doch an ihnen das Bewußtſein zu erwachen, ſie erſcheinen in ganz neuem Lichte, man beginnt ſie auf einmal im Innerſten zu verſtehen, und alsdann können ſie eine furchtbare Macht

entfalten. So erging es der Idee von der unbedingten Volksſouveränität: der einzige demokratiſche Kaiſer, den Deutſchland gehabt hat, und der die Gedanken des Marſilius zur Richtſchnur ſeiner kirchenpolitiſchen Kämpfe nahm, Ludwig der Baier, brachte es zeitweilig zu einer glänzenden Popularität, aber nur zu vorübergehenden Erfolgen. Jedoch die Idee lebte weiter; in Deutſchland haben ſchon früher Engelbert von Admont, dann Lupold von Bebenburg und Nikolaus von Cues die Souveränität des Volkes vertreten, in England Wilhelm von Occam, in Frankreich Johann von Jandun, das Somnium viridarii u. a. Selbſt in die Konzilbewegungen griffen dieſe Gedankenreihen ein, indem man erklärte, das Recht der Papſtwahl habe urſprünglich dem römiſchen Volke gehört, ſei erſt ſpäter auf die Kardinäle übergegangen und könne jederzeit an die Geſamtheit, d. h. ihre Vertretung durch ein allgemeines Konzil, zurückfallen, welches dann den Papſt, wo er dem Gemeinwohl entgegenwirke, abſetzen und beſtrafen könne; und Nikolaus von Cues ſprach es ſogar offen aus, daß alle reale Macht, alſo auch die hierarchiſche, im Volke wurzle, Gott habe dieſer nur eine höhere Weihe verliehen. Aber tiefer und immer tiefer ſickerten ſolche Ideen durch Rede und Schrift in die Maſſen hinab, um dieſe mit dem Geiſte des Aufruhrs zu durchtränken: der aufſtrebende fortſchrittliche, freiheitliche Zug des geldwirtſchaftlichen Zeitalters gab die Stimmung, aus der man die Bedeutung dieſer Schlagworte allmählich begreifen lernte, andre Schlagworte urchriſtlicher Herkunft von der geiſtlichen Armut, der Gleichheit der Menſchen vor Gott und der Gütergemeinſchaft geſellten ſich dazu und halfen das Feuer der Revolution heimlich ſchüren, mit dem ſich das „ſouveräne" Volk die verderbte Welt in Brand zu ſetzen anſchickte. Auch hier aber beobachten wir wiederum

das lehrreiche Doppelspiel der beiden neben- und gegeneinander strebenden Grundrichtungen des Zeitalters: auf der einen Seite den aufflammenden begehrlichen Massengeist, auf der andern den Individualismus. Denn das beanspruchte Gottesgnadenkönigtum der christlichen Universalmonarchen hatte sein Selbstgefühl von ehedem nicht eingebüßt, nur andre Formen hatte es angenommen. „Wisse" — so hatte 1158 der Erzbischof von Mailand zu Friedrich Barbarossa geredet — „daß das ganze Gesetzgebungsrecht des Volkes dir übertragen ist. Dein Wille ist Recht, denn es heißt: was dem Fürsten beliebt, hat Gesetzeskraft, da das Volk ihm und auf ihn seine ganze Machtvollkommenheit übertragen hat." Dieser absolutistische Herrscherbegriff glitt mit der zunehmenden Schwäche des Kaisertums ganz von selbst auf die Territorialfürsten hinüber, und während sich zahlreiche Theologen und Juristen lange Zeit noch mit den veralteten Streitfragen über Kaisertum und Papsttum abquälten, richteten sich die Landesfürsten von Gottes Gnaden als Theokraten im Kleinen mit dem ganzen Gefühl der persönlichen Omnipotenz und der Massenverachtung in ihren Territorien ein.

Weil aber das Volk, das auf seine Souveränitätsrechte und die Formel „Volkeswille ist Gotteswille" pochte, gerade den Druck des Landesfürstentums am schwersten empfand, so mußte sich sein Hoffen und Sehnen nach neuen, freiheitlichen Lebensformen notwendig an das glänzende Phantom des Kaisertums heften, dem die in alten Überlieferungen wurzelnde Kaisersage eine Zukunft von so wundersamer, völkerbeglückender Verklärung andichtete. Wie einst Friedrich I., mit der päpstlichen Jurisprudenz wetteifernd, auch seine Autorität mit Hilfe der italienischen Rechtsgelehrten durch Berufung auf die Institutionen zu stützen suchte, so haben nicht minder die Territorial-

fürsten sich des römischen Rechts zur Begründung ihrer Hoheitsrechte zu bedienen gewußt, und dadurch wurde der Haß gegen das fremde Recht, von dem Goethes „Götz" ein ergreifendes Bild gibt, in den Massen genährt. In der Tat war diese Abneigung der Massen von einem richtigen Instinkt getragen, denn — darf man mit den Worten Iherings fortfahren — „der Gedanke der Herrschaft war das Prisma, durch welches das ältere römische Recht sämtliche Verhältnisse, in denen das individuelle Leben sich bewegt, betrachtete. Mochten dieselben hinsichtlich ihrer eigentlichen Bedeutung und Bestimmung für das Leben auch noch so wenig durch diesen Gesichtspunkt gedeckt oder getroffen werden, wie z. B. die Ehe, das Verhältnis des Vaters zu den Kindern, das Recht legt nur diesen Gesichtspunkt an." Und diese römische Willensmacht, die dem nüchtern rechnenden Herrschaftsgedanken alle geistigen und sinnlichen Mächte unterwirft und die bunte Fülle des Lebens der großartigen Disziplin einer praktischen Politik dienstbar macht, hat denn auch in einem Italiener, Machiavelli, ihren genialsten Theoretiker gefunden.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung. Die Scholastik war an der Unmöglichkeit ihrer Aufgabe gescheitert. Sie hatte Glauben und Wissen versöhnen und die Summe der abendländischen Bildung in das wohlgegliederte System einer umfassenden Weltanschauung zusammenschließen wollen, die in dem Erkennen Gottes gipfelte. Das Leben hatte die Wissenschaft überholt. Die kunstvoll gebaute Einheit des Intellektualismus wurde durch die gewaltig emporstrebenden Mächte des Willens, der realen Erfahrung und der lebendigen Geschichte, die kraftbegabten Zeugen einer allgemeinen, durchgreifenden Veränderung des Lebensgefühls, siegreich durchbrochen, die Einzelwissenschaften schossen zu rüstigem Eigenleben

empor. Der geldwirtſchaftliche Individualismus aber, der Territorialismus, die ſtädtiſche Kultur, das kräftige Tempo der ſozialen Entwicklung, der erhöhte Pulsſchlag des öffentlichen und des privaten Lebens, die Erziehung des Willens durch die neuen Kulturmächte, das alles hatte Dispoſitionen geſchaffen, die durch eine innere Wahlverwandtſchaft eben jetzt ein Wiederverſtändnis der antiken Welt ermöglichten. Durch die Naturwiſſenſchaft und die Jurisprudenz war man den Alten näher gekommen, doch erſt der Humanismus lehrte mit den Alten wirklich leben. Der Humanismus lag notwendig in der Richtlinie des Zeitalters, aber war er darum der einzige Weg in das Land neuer Ideale, nach denen die Menſchheit ſo dringlich verlangte? konnte er wirklich auf die tiefſten Fragen die erlöſende Antwort geben? Er hat es geglaubt, aber er brachte nur die halbe Wahrheit und durchdrang den Körper der Nation nicht.

Die Theologie hatte ihre Großmachtſtellung eingebüßt, ja, man hatte ihr den Charakter einer Wiſſenſchaft abgeſprochen, und die Einzelwiſſenſchaften wollten ihrer Botmäßigkeit entwachſen. Sie war bei dem Ergebnis angekommen, daß die Glaubenswahrheiten durch die Vernunft ſchlechthin unerweislich ſeien, daß der Glaube lediglich ſich auf die Realität der inneren Erfahrung und die objektive Autorität der Kirche zu ſtützen habe, und daß Gott die abſolute Willkür, der unergründliche, irrationale Wille ſei. Das tiefe Problem, das hierin eingeſchloſſen lag, hat der Humanismus nicht begriffen; dennoch hat er ſeiner Löſung die Wege bereiten helfen: auf dem Wege zu Luthers befreiender Tat läßt er ſich ſchlechterdings nicht umgehen.

II.

Der humanistische Individualismus

Unter den verschiedenen Glückseligkeiten, welche der sterbliche Mensch in diesem hinfälligen Leben durch Gottes Gnade erlangen kann, verdient nicht unter die letzten gezählt zu werden, daß er durch beharrliches Studium die Perle der Wissenschaften zu erringen vermag, welche den Weg zu einem guten und glücklichen Leben weist und durch ihre Vortrefflichkeit bewirkt, daß der Unterrichtete über den Ununterrichteten hervorragt. Sie macht überdies jenen Gott ähnlich und führt ihn dazu, die Geheimnisse der Welt klar zu erkennen. Sie hilft den Ungelehrten, sie hebt die in tiefster Niedrigkeit Geborenen zu den Höchsten empor. Aeneas Sylvius.

Der Humanismus ist keineswegs gleichbedeutend mit der Wissenschaft vom klassischen Altertum, denn eine solche hat in seiner Weise auch das Mittelalter besessen; auch nicht der äußere Zuwachs des Wissens ist das entscheidende Merkmal, das ihn von der mittelalterlichen Altertumswissenschaft scheidet, sondern einzig und allein der veränderte Standpunkt der Auffassung. Was in Staat und Gesellschaft, in Philosophie und Theologie, in Recht und Wirtschaft als „Rückkehr zum Zeichen" erscheint, dieses Selbstbesinnen auf Urkräfte der menschlichen Natur, auf erträumte oder geglaubte Urzustände, dieses Aufstreben des Individuellen, Selbsthandelnden, Selbstdenkenden, Selbstwollenden gegen Erziehung, Überlieferung, Autorität und Herkommen, diese Sehnsucht nach Betätigung der sinnlichen Kräfte, diese Wertschätzung der materiellen Daseinsmächte, diese totale Veränderung des allgemeinen Lebensgefühls, das die Welt nicht mehr mit dem Gefühl der Verbannung besitzen und in der Erwartung

des himmliſchen Reiches verachten, ſondern ſie als ſeine Heimat lieben, mit allen Sinnen genießen und durch die Mächte des Erkennens und des Handelns täglich neu erobern möchte, hat auch der Altertumswiſſenſchaft eine neue Seele eingeflößt. Wie man hinter den abſterbenden Lebensformen der mittelalterlichen Geſellſchaft das Reinmenſchliche ſuchte und überall die Keime herauszuſchälen begann, aus denen ſich eine neue Triebkraft entfalten ſollte, ſo ſtrebte man auch in der Wiſſenſchaft zu den Alten zurück, von deren grundlegendem Werte für die europäiſche Bildung dem Mittelalter das Bewußtſein niemals verloren gegangen war. Durch Zurückleitung auf dieſe ihre tiefſten Quellen galt es, die altgewordene Bildung zu verjüngen, und weil die Altertumsſtudien eben dem neuen Menſchenideale der Zeit die kräftigſten Stützen boten und die wirkſamſten Antriebe zuführten, ſo nannte man ſie die menſchenbildenden, die humaniſtiſchen. Und kraft dieſes freien, in ſich ſelbſt ruhenden und ſich ſelbſt beſtimmenden Menſchenideals, das der Humanismus unter dem Beiſtande der alten Klaſſiker zu verwirklichen trachtete, iſt er der große Kulturwendepunkt geworden, an dem das größte Problem des abendländiſchen Bildungsganges zum erſten Male über den allgemeinen geiſtigen Horizont ſtieg, um in die Seele jedes einzelnen Menſchen aufweckend hineinzuleuchten: die Verſöhnung des Chriſtentums mit der Antike.

Seitdem der gewaltige Auguſtin ſich von den Idealen der antiken Welt, von ihrem Staatsleben, ihrer Wiſſenſchaft, ihrer Kunſt, ihrer Religion und ihrer Moral in wehevollem Geiſteskampfe losgerungen, der antiken Weltluſt, ihrem tatenfrohen Realismus, ihrer heiteren Objektivität ſich feindſelig abgekehrt, die Ideale des Katholizismus ehrfurchtheiſchend aufgerichtet und den vollen

Strom ſeiner chriſtlich-aſketiſchen Stimmung durch die Kirche ergoſſen hatte, ohne doch, wie alle Lehrer der Kirche, zum Ausbau des Dogmas wie der Ekkleſiaſtik der antiken Gedankenarbeit irgend entraten zu können, ſeitdem wirkten zwei entgegengeſetzte Pole in dem abendländiſchen Geiſtesleben mit abwechſelnder Zugkraft: auf der einen Seite die bewunderte Weisheit der heidniſchen Klaſſiker, die aber beſtändig im Geleite der verrufenen „Frau Welt“ erſchienen, auf der andern Seite die Kirchenlehre mit ihren hierarchiſch-aſketiſchen Idealen, die in ihrer rechtlichen und theologiſchen Begründung ganz auf der Hinterlaſſenſchaft der Alten ruhte und dennoch vor dieſen Alten unermüdlich warnte wie vor einem gefährlichen Gifte. Während des ganzen Mittelalters ſuchten ſich jene beiden Pole das Gleichgewicht zu halten: die tatkräftige, diesſeitige Weltfreude der Antike und die demütige, nach dem Jenſeits blickende Askeſe des Mönchschriſtentums. Der Widerſtand der natürlichen, in den Beziehungen von Menſch zu Menſch gegebenen Sittlichkeit, das natürliche Genußbedürfnis, die natürliche Sinnenkraft, die natürliche, auf Kampf und Eroberung gerichtete Jünglingsleidenſchaft der romaniſch-germaniſchen Völker trug immer einen geheimen Zug zu jener heidniſchen Bildung in ſich, in der überlegene Geiſter der geächteten und doch ſo lieblich lockenden Frau Welt Tempel gebaut haben ſollten, und zeitweilig brach dieſer geheime Zug offen hervor. Bis zu einem gewiſſen Grade mußte ihn die Kirche gewähren laſſen, weil ſie das Altertum zur formalen Schulung des Geiſtes leider unentbehrlich fand; aber wo er die Geiſter zu übermannen drohte, da warf ſie ſich ihm entgegen und ſchrieb das Ideal der Weltflucht mit Flammenzügen in die erſchreckten Gemüter, weil in dieſem Ideale allein ihre Stärke und ihre Herrſchaft über die Welt

gegründet lag. So folgte auf die karolingiſche Renaiſſance der antiken Bildung die asketiſche Reformbewegung unter Ludwig dem Frommen, neben und über der ottoniſchen Renaiſſance erwuchs die große cluniacenſiſche Reaktion; die ritterlich-bürgerliche Laienkultur, welche gleichfalls Anknüpfungen beim Altertum ſuchte, wurde abgelöſt von dem Zeitalter der Bettelmönche und der myſtiſch-ekſtatiſchen Frömmigkeit, und der Weltrauſch der italieniſchen Renaiſſance, die die Alpen überdrang, um das ganze Abendland zu erobern, von der Reſtauration der katholiſchen Ideale, dem Jeſuitismus und der proteſtantiſchen Orthodoxie. Nur an wenigen Tatſachen kann dieſer Verlauf hier veranſchaulicht werden.

Die Kloſter- und Domſchulen des Mittelalters hatten das Lehrprogramm der heidniſchen Rhetorenſchulen übernommen: ſie ſchritten von den Elementarfächern des Leſens, Schreibens, Rechnens und katechetiſch-liturgiſcher Unterweiſung zu den höheren Bildungsſtufen des Triviums und Quadriviums fort: jenes umfaßte die Grammatik, Dialektik und Rhetorik, dieſes Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik. Man räumte dieſen heidniſchen Wiſſenſchaften allerdings mit Tertullian und Auguſtin nur eine dienende Stellung ein: ſie ſollten das Verſtändnis der heiligen Schriften fördern und zur Verteidigung der chriſtlichen Glaubensſätze gegen die Ungläubigen geſchickt machen. Aber frühzeitig wurden die Gefahren ſolcher Studien erkannt, und wie ſehr man ſich bemühte, auch in den antiken Klaſſikern den Widerſchein göttlicher Wahrheiten zu entdecken und das Altertum nicht als Heidentum, ſondern als Vorhof des Chriſtentums aufzufaſſen, ſo ließ ſich das doch z. B. den Komödien gegenüber nicht durchführen, und ſo wurde das Studium der Alten, ſofern es über die geläufigen Kompendien hinausging, mit Mißtrauen

betrachtet und bekämpft. Wurden doch der heilige Hieronymus, Cäsarius von Arles u. a. sogar durch Visionen gewarnt, sich mit den Profanschriftstellern zu befassen, und Gregor I. proklamierte öffentlich die Verwerflichkeit solcher unchristlichen Lektüre. Gleichwohl wurden die römischen Autoren in der Stille der Klosterzelle fort und fort nicht nur fleißig gelesen, sondern auch abgeschrieben, und aus den Kirchenvätern strömten Gedanken und Anschauungen des Altertums durch hundert Kanäle wißbegierigen Geistern zu. Mochte es auch späterhin nicht mehr vorkommen, daß ein hoher Geistlicher, wie der Bischof Desiderius von Vienne im 7. Jahrhundert, sogar in der Kirche statt des Evangelientextes einen heidnischen Klassiker erklärte, so blieb doch bei zahlreichen Schriftstellern ein völlig argloses Nebeneinander antiker und christlicher Vorstellungen bestehen.

Die drei Höhepunkte, die das Studium und die Nachbildung antiker Schriftsteller vor dem Auftreten der Humanisten gehabt hat, bedeuteten ein stets erweitertes Vordringen der klassischen Bildungselemente in weitere Kreise. Die karolingische Renaissance war zunächst eine höfische, eine Renaissance von oben, eine Folie des erneuerten Kaisertums, und nicht ohne einen Zug von Gewaltsamkeit. Aus den drei Ländern, die nacheinander das wissenschaftliche Erbe der Antike am sorgfältigsten gehütet, aus Italien, Frankreich und England, berief Karl die hervorragendsten Gelehrten, um ein blühendes wissenschaftliches Leben mit ihrer Hilfe gleichsam aus dem Boden zu stampfen. Anfeuernd durch das eigene Beispiel und mitreißend durch seine gewaltige Persönlichkeit, sah er sich bald von einem Kreise tätiger Gelehrten, Dichter, Künstler, eifriger Dilettanten und strebsamer Frauen umgeben, er war Augustus und Mäcenas zugleich, und er wie die

Mitglieder seiner Hofakademie schmückten sich mit biblischen und klassischen Namen, um der Rangunterschiede in der Pflege der Geistesinteressen vergessen zu können. Aber so regsam der Trieb der Aneignung war, der nicht nur auf dem Gebiete der Literatur, sondern auch auf dem der bildenden Künste und des Schulwesens sich reich entfaltete, ob auch dichterische Lobsprüche Aachen als ein zweites Athen oder als das wiedererstandene Rom priesen, ob auch der erwachte Sinn philologischer Kritik den liturgischen Büchern, den Missalien, Psalterien und Bibeltexten zugute kam, die von Fehlern gereinigt und in korrekten Ausgaben verbreitet wurden, und obgleich Karl nach der Neuordnung des geistlichen Unterrichts sogar die Laienkreise zur Schulbildung heranzog und den allgemeinen Schulzwang durchzuführen suchte, so drangen dennoch diese von oben her erteilten Anregungen in das Volk nicht wirklich ein, zumal ihre Energie unter Karls schwachem Nachfolger schon erlahmte. Nicht nur die Schwerfälligkeit der unerzogenen Geister war der Dauer dieser Renaissancebestrebungen hinderlich, sondern auch der Charakter dieser höfisch-gelehrten Bildung selbst, die, ohne Fühlung mit dem gegenwärtigen Leben, allerdings in einer weltlich-kriegerischen Epik, in Geschichtschreibung, Idyll, Epigramm, Lehrgedicht, Elegie, Fabel und Epistolographie eine Reihe glänzender Leistungen nach römischen Mustern zeitigte, aber doch über formale Verdienste nicht hinauskam, weshalb sie auch auf die Entwicklung der einheimischen Dichtung in den Landessprachen ohne Einfluß blieb und vermöge dieser formalen Natur schließlich nur die Wissenschaft befruchtete, d. h. die Theologie. Denn im Erklären, Übersetzen und Nachbilden der Alten erstarkte die Kunst der biblischen Exegese, die das eigentliche Übungsfeld des wissenschaftlichen Sinnes war. Übrigens hörten die Laien

nach Karls Tode wieder auf, ſich am literariſchen Leben zu beteiligen. Wiewohl Karl das Studium der ſieben freien Künſte und der Klaſſiker in ſeinen öffentlichen Erlaſſen ganz unter den theologiſchen Geſichtspunkt geſtellt hatte, ſo war die forſchende Freude, die weltlich-äſthetiſche von asketiſchen Einflüſſen faſt unberührte Stimmung, mit der ſich ſein Kreis in die Lektüre der römiſchen Schriftſteller vertiefte, doch noch von anderer Art geweſen, und die ſtrengasketiſche Richtung, die ſchon unter Ludwig dem Frommen die Oberhand gewann, hatte neben dem weltlichen Wohlleben der Mönche auch die Beſchäftigung mit den heidniſchen Klaſſikern, weil ſie den Weltſinn nährten und die Sitten gefährdeten, vielfach zu bekämpfen. Hatte Karl der Große noch deutſche Heldenlieder geſammelt, ſo galt jetzt die Pflege ſolcher heidniſchen Geſänge und das ihr gewidmete Gewerbe der Fahrenden für ſchimpflich und verderblich, und man begann, ihnen gefliſſentlich eine chriſtliche Klöſterdichtung entgegenzuſetzen. Da nahm ſich zum zweiten Male der Kaiſerhof der klaſſiſchen Studien an, und diesmal drangen die Wellenſchläge der Bewegung weiter.

Ottos des Großen jüngſter Bruder, der gelehrte Erzbiſchof Brun von Köln, die Kaiſerin Adelheid und ihre Familie, vor allem die gelehrten Frauen, wie Ottos I. Nichten, Hedwig von Schwaben, Gerbirg von Gandersheim und deren große Schülerin Hrotsuit, führten die Traditionen der karolingiſchen Renaiſſance fort. Wiederum wurden italieniſche und britiſche Gelehrte an den Hof gezogen, wiederum das Schul- und Bibliotheksweſen kräftig angeregt, durch die Vermählung Ottos II. mit Theophano knüpften ſich neue Beziehungen mit dem griechiſchen Oſten, und Otto III. war nicht nur des Lateiniſchen, ſondern auch des Griechiſchen mächtig. Die Kenntnis des

Griechiſchen hatte ſich im ſüdlichen Frankreich noch bis ins 6. Jahrhundert erhalten, in Sizilien und Kalabrien iſt ſie wohl ohne Unterbrechung lebendig geblieben, während ſie in Mittel- und Oberitalien im 9. Jahrhundert ſchon erſtorben war, in Rom noch früher. Paulus Diakonus und Alkuin beherrſchten das Griechiſche, in Irland läßt ſich gleichzeitig die Kunde davon nachweiſen, die Beziehungen zu Byzanz brachten neue Anregung, und Abt Bovo II. von Corvey, Hermannus Contractus von Reichenau imponierten durch ihre griechiſchen Kenntniſſe. Andere ſuchten wenigſtens ihrer lateiniſchen Rede durch Einſtreuung griechiſcher Brocken einen Anflug höherer Gelehrſamkeit zu geben. Wiederum erblühte eine lateiniſche Hof- und Kloſterpoeſie nach antiken Muſtern, wiederum eine vornehmlich an Salluſt gebildete Geſchichtſchreibung. In dem die deutſche Heldenſage in vergilianiſchem Gewande darſtellenden Waltharius, in dem franzöſiſche und byzantiniſche Anregungen mit antiker Überlieferung verſchmelzenden Ruodlieb fand der fröhliche Weltſinn ebenſo willkommene Nahrung wie in den Schwänken, Novellen und Tiererzählungen oder der höfiſchen Gelegenheitspoeſie, auch antike Stoffe wurden in antiken Formen behandelt, wie der trojaniſche Krieg von Berno von Reichenau. Die karolingiſche Renaiſſance war der Initiative eines großen Individuums entſprungen, die Ottoniſche fand ſchon einen zubereiteten Boden, und der Hof brauchte nur der noch vorhandenen Strömungen ſich zu bemächtigen, ſo gewannen ſie auch eine neue Lebendigkeit. Das Lateiniſche ſpielte damals im geſelligen Verkehr eine ähnliche Rolle, wie ſeit dem 12. Jahrhundert das Franzöſiſche: nicht nur der Hof und die höhere Weltgeiſtlichkeit, auch der Adel und die Frauen, der niedere Klerus, die Kloſtergeiſtlichen und die große Maſſe der Freigeborenen verſtanden Lateiniſch,

und wie das Studium der antiken Dichter mit der Freude an heidnischer Heldensage unter dem gemeinsamen Banner der Weltlust zusammenging, läßt sich gerade an dem Waltharius des Mönchs Ekkehard lehrreich beobachten. Otto III. versuchte die Renaissancebewegung mit ihren cäsarischen Tendenzen und die ihr innerlich unvereinbare asketische vereinigt vor seinen Triumphwagen zu spannen, um die christliche Welt als römischer Imperator zu beherrschen, aber die Unmöglichkeit der Aufgabe brachte den Hochstrebenden zu jähem Falle, und nur ein letzter Reflex dieser Tendenzen fiel noch auf den glücklicheren Heinrich III. Schon hatte die Askese, die in Italien und Deutschland als Klausnertum oder in mönchischer Genossenschaft gepflegt wurde, in Frankreich eine straff disziplinierte Organisation erhalten, die, von Cluny aus die Mehrzahl der französischen Klöster erobernd, in der spanischen Mark, in England und in Italien Fuß fassend und bereits auch nach Deutschland vordringend, eine mönchische Kirche gegründet hatte, unabhängig von bischöflichem und laienhaftem Einfluß, dem Abte von Cluny wie einem Monarchen verpflichtet und durch diesen lediglich dem Papsttum untertan.

Wenn diese Mönchskirche die herbe Strenge der Klosterregel wiederherstellen und religiös, sittlich, rechtlich und wirtschaftlich den asketisch-hierarchischen Gedanken zu siegreichem Durchbruche helfen wollte, so mußte sie ihre wider die allgemeine Verweltlichung streitenden Waffen auch gegen die weltliche Wissenschaft kehren, die man aus den heidnischen Klassikern schöpfte. Gerade auf dem romanischen Boden, wo die alte Kultur noch nachwirkte, hatte die karolingische Renaissance eben darum eine ununterbrochene und ungleich bereitwilligere Aufnahme gefunden, als in Deutschland; dort waren vor allem die

großen Kirchenfürſten ihre wirkſamſten Förderer geworden: ein Benzo von Sutri, ein Wido von Ferrara, ein Hinkmar von Rheims u. a. Gegenüber dieſen äſthetiſch-wiſſenſchaftlichen Neigungen der geiſtlichen Ariſtokratie, die mit dem Flitterſtaat antiker Rhetorik prunkten und gelegentlich ein kaum verhülltes Heidentum zur Schau trugen, erſtarkte die klöſterliche Reformbewegung zu einer Macht von breiter Volkstümlichkeit. Auf Erzbiſchof Brun ruhte nach der Meinung frommer Kleriker der Zorn Gottes wegen ſeiner Beſchäftigung mit der heidniſchen Philoſophie, unermüdlich warnte Ratherius von Verona vor der falſchen Weisheit der Alten und dem eitlen Geſchwätz der Poeten; ähnlich eiferten Gumpold von Mantua, Atto von Vercelli u. a., und die beiden großen Cluniacenſer Odo und Majolus verwarfen, obwohl ſelbſt von klaſſiſcher Bildung ausgegangen, doch die weltlichen Bücher als eitel Gift und Lügen. Der ſchärfſte Fehdebrief, den die Reformpartei in das Lager der weltlichen Wiſſenſchaften warf, iſt wohl der des päpſtlichen Legaten Leo aus dem letzten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, welcher erklärte, daß die Schüler des heiligen Petrus nicht Plato, Terenz, Vergil und das andere „Philoſophenvieh“ zu Lehrern haben wollten, Petrus habe nichts von ihnen gewußt und dennoch des Himmelreichs Schlüſſel gewonnen: „ſeit dem Beginn der Welt erlas ſich Gott nicht die Redner und Philoſophen, ſondern die Ungelehrten und Einfältigen.“ Einige italieniſche Grammatiker des 10. und 11. Jahrhunderts, unter ihnen Vilgard von Ravenna, hatten es gewagt, die antiken Klaſſiker dem Evangelium vorzuziehen: ſie mußten es mit dem Tode büßen. Aber die innere Unmöglichkeit dieſer feindlichen Haltung trat doch immer wieder klaffend zutage, bei keinem augenfälliger, als bei Petrus Damiani, der die Unvereinbarkeit des asketiſchen

Kirchentums mit dem Weltgeiſt der Antike ſchneidend empfand und dennoch beſtändig mit den Bauſteinen der Alten, ſelbſt nicht ohne ein unwillkürliches äſthetiſches Behagen, arbeitete. Wie war es auch möglich, von den Alten nur die ſchöne Kunſtform ſich anzueignen, nur ihre Bilder, ihre Redeblumen, ihre Syllogismen und ihre Denkformen, um mit ſolchen Mitteln wider die Häreſie zu ſtreiten, und gegen alles übrige die Augen zu verſchließen? Wie unendlich viel blieb doch aus ihnen zu lernen: Philoſophie und Moral, Geographie und Naturwiſſen, Geſchichte und Mythologie, Recht und Kunſt! So galt die Grammatik, an die ſich die Lektüre anſchloß, als die eigentliche Grundwiſſenſchaft der ſieben Künſte, und erſt allmählich ging man unter der Führung der Alten von dem Trivium, das in der Bildung des früheren Mittelalters durchaus das Übergewicht behauptete, auch zu einer ebenbürtigen Schätzung und Aneignung des Quadriviums weiter. Mit dem mächtigen Aufſchwunge der Laienkultur, ſo wenig dieſe an ſich auch zunächſt wiſſenſchaftliche Intereſſen hatte, erfolgte auch eine energiſche Erhebung der weltlichen Wiſſenſchaften, der Jurisprudenz, der Naturwiſſenſchaft, Mathematik und Medizin. Wir beobachten das Aufkommen einer weltlichen, von den antiken Klaſſikern beherrſchten Sittenlehre. Wir ſehen in den internationalen epiſchen Lieblingsſtoffen vom trojaniſchen Krieg, von Alexander dem Großen, Aeneas und Dido, dem Zauberer Virgil, von Apollonius von Tyrus, Amor und Pſyche, Pyramus und Thisbe, der Matrone von Epheſus u. a., in den Nachbildungen von Ovid, Lucan, Statius uſw., in der berühmten Venusfahrt des Ulrich von Lichtenſtein und einem epiſchen Zeitgedicht wie dem Ligurinus des Gunther von Pairis wiederum die Freude am ritterlichen Tun, am weltlichen Ruhm, an Frauendienſt, Spiel

und geſelliger Kurzweil mit der Neigung zu den Alten, von denen ja der Moritz von Craon die ganze Ritterkultur, wie ſpäterhin Aventin ſogar das Minneweſen, herleitete, ſich von ſelbſt verſchwiſtern. Wir verfolgen, wie die übermütige, kirchenfeindliche und ganz und gar an den Alten geſchulte Vaganten- und Goliardenliteratur, die in ihren Satiren und Invektiven, ihrem Bilderprunk und Wortſpiel, ihrem Naturgenuß, ihrer Erotik, ihrem charakteriſtiſchen Freiheits- und Selbſtgefühl und ihrer äſthetiſchen Lebenshaltung ſchon bezeichnende Züge des humaniſtiſchen Zeitalters voraufnimmt, eine unbändige Weltluſt und ein an den verpönten Alten gekräftigtes, nicht mehr chriſtlich-mönchiſch, ſondern nur noch äſthetiſch beſtimmtes Lebensbewußtſein in den weiteſten Kreiſen verbreitet. Als dann ſelbſt der Klerus von dem raſchen Strome der allgemeinen Säkulariſation der Bildung wehrlos mitgetrieben ward, erhob ſich in den Bettelmönchen noch einmal eine gewaltige Reaktion der zurückgedrängten Askeſe; wiederum hatte ſie die Maſſen hinter ſich und ſiegte durch ihre ungemeine Volkstümlichkeit, und wiederum lag ſie mit ihrer Betonung der chriſtlichen Tugenden Armut und Einfalt gegen die Alten und die weltlichen Wiſſenſchaften zu Felde, die den Hochmut nähren und von dem Göttlichen wegführen ſollten.

Aber ſo leidenſchaftlich die Apoſtel der Askeſe gegen das Leſen weltlicher Bücher eifern mochten, die emporbrängende Laienkultur ließ ſich nicht meiſtern. Schon verlor der Name des Klerikers ſeine eigentliche Bedeutung und galt für den literariſch Gebildeten überhaupt, die Scheidewand zwiſchen weltlichem und geiſtlichem Stand brach unter dem anflutenden Bildungsſtreben der Mittelklaſſen zuſammen. Obwohl die Entfaltung der Profanwiſſenſchaften und die zunehmende Herrſchaft der Dialektik die

Grammatik ſeit dem 12. Jahrhundert aus ihrer leitenden Stellung drängte und damit auch das Studium der Alten zurückſchob, das Bewußtſein des unvergleichlichen Wertes dieſer Bildungsquelle blieb doch ungeſchwächt, und der Erasmus des 12. Jahrhunderts, Johann von Salisbury, zeigte ſich ganz davon durchdrungen, er betrachtete das Kloſter eigentlich nur noch als eine ſtille Studierſtube. Die ſcholaſtiſche Epoche, wie ſie alle Wiſſenſchaften durch Unterordnung unter die Theologie zu neutraliſieren und durch die Univerſitäten in dieſem Sinne zu organiſieren ſuchte, richtete auch gegen die alten Klaſſiker mächtige Schutzwehren auf. Die Dialektik machte die Grammatik zu einer ſpekulativen Wiſſenſchaft voll ſpitzfindiger Subtilitäten, die ſich nicht mehr an die Schriftſteller, ſondern an Donat und Priscian hielt, und der franzöſiſche Minorit Alexander de Villa Dei ſchrieb in der bewußten Abſicht, die heidniſchen Klaſſiker aus dem Unterricht hinauszuweiſen, drei große Lehrgedichte, die das Studium jener erſetzen ſollten: ein Doktrinale für die Grammatik, ein Ekkleſiale für den kirchlichen Kalender, den Ritus und das kanoniſche Recht und ein Wörterbuch des übrigen Wiſſens. Das Doktrinale blieb bis ins 16. Jahrhundert das wichtigſte grammatiſche Lehrbuch und wurde mehr als hundert Male gedruckt, zu großer Verbreitung gelangte daneben auch die Grammatik des Eberhard von Bethune und die 1317 gleichfalls in Verſen ausgearbeitete Syntax des Ludolf von Hildesheim. Die Fühlung mit dem klaſſiſchen Latein ging völlig verloren, indem man in der Grammatik von dem lebenden Latein ausging, die heidniſchen Alten ausdrücklich verwarf und an ihrer Stelle die chriſtlich-lateiniſchen Dichter in den Vordergrund rückte: Prudentius, Avitus, Juvencus, Arator, Sedulius, Alanus von Lille u. a.; wo man jene aber zuzog, ſuchte

man ſie durch allegoriſche oder anderweitige Umdeutung wenigſtens unſchädlich zu machen. So iſt z. B. der deutſche Meiſtergeſang des 15. Jahrhunderts ganz durchſetzt von dem Geiſte der Scholaſtik, welcher ſelbſt einem Wimpheling noch die rückſchrittliche Behauptung abgewinnen konnte, Vergil und Horaz müßten durch Sedulius und Prudentius mattgeſetzt werden. Nicht nur die Kenntnis und das Verſtändnis des Altertums ging außerordentlich zurück und wurde teilweiſe durch ganz barbariſche Vorſtellungen abgelöſt, auch der lateiniſche Ausdruck verwilderte, da er nicht mehr, wie in den früheren Jahrhunderten, an den klaſſiſchen Muſtern ſelbſt geſchult wurde. Ein einziger Mann iſt innerhalb des ſcholaſtiſchen Zeitalters aufgeſtanden, der den grundlegenden Wert der Philologie und Sprachenkunde wirklich erfaßt, auf die echten Quellen der Weisheit laut hingewieſen und vor allem die tiefſte Lücke der damaligen Wiſſenſchaft erkannt und beklagt hat: die Unkenntnis der griechiſchen Literatur. Es war Roger Bacon, aber er ſtand faſt allein, und der Orden, dem er angehörte, war ihm entgegen. Gleichzeitig offenbarte ſich eine verwandte Stimmung in einem merkwürdigen franzöſiſchen Gedicht ‚La bataille des sept-arts‘, welches gegen die ſpitzſinnige Dialektik die Grammatik und die Alten ins Feuer führte, dieſen Kampf zwiſchen Logik und Philologie als Kampf zwiſchen Paris und Orleans darſtellte und, den Übermut der Logiker beklagend, Johann von Salisbury mit unverhohlener Sympathie zum Führer der Philologen machte. In dem ſpottenden Ton werden ſchon Vorklänge der Dunkelmännerbriefe vernehmlich. In Frankreich, dieſer alten Heimat der Rhetorik, hatten die Dichter und Redner des Altertums niemals ganz aufgehört, eine Schule des Stils zu ſein, und von dem Abte Servatus Lupus des 9. Jahrhunderts bis auf d'Ailly und Gerſon

im 14. und 15. Jahrhundert reicht eine nicht unbeträchtliche Reihe von Männern, deren Beleſenheit, wenigſtens in den römiſchen Autoren, der des humaniſtiſchen Zeitalters wenig nachgibt.

Eine dauernde Erhebung der klaſſiſchen Studien konnte natürlich nicht vom germaniſchen Boden ausgehen, auch nicht von dem franzöſiſchen, der die vornehmſte Pflanzſtätte der ſcholaſtiſchen Bildung war, noch weniger von dem ſpaniſchen, dem die große Aufgabe der Auseinanderſetzung chriſtlicher und moslemiſcher Kultur zugefallen war, ſondern ganz allein von dem italieniſchen, wo inmitten der Kirche das römiſche Heidentum noch in tauſend Geſtalten fortlebte, wo die Beſchäftigung mit den Klaſſikern nie verſiegt, der Geiſt der Vergangenheit dem Verſtändnis der Nachgeborenen zu keiner Zeit völlig entrückt war, und wo die ehrwürdigen Zeugen der alten Größe, Tempel, Bäder, Theater und Denkmäler, noch mitten in den gegenwärtigen Tag hineinragten. Wenn der Humanismus von ſeinem Mutterlande Italien her die Welt erobert hat, ſo gelang ihm das einerſeits durch die geſchichtliche Macht, die ihm als einer Erneuerung der Grundlagen der italieniſchen Nationalkultur innewohnte, anderſeits durch die Vorausſetzungen, die ihm überall bis zu einem gewiſſen Grade gleichartig entgegenkamen. Dieſe Vorausſetzungen waren: die von der mittelalterlichen Kirche und dem Kaiſertum bewahrte Erbſchaft der römiſchen Bildung, die Berührungen mit der griechiſch-arabiſchen Wiſſenſchaft, die Aufnahme des römiſchen Rechts und vor allem der aus den politiſchen, ſozialen, wirtſchaftlichen und religiöſen Verſchiebungen erwachſene Individualismus des geldwirtſchaftlichen Zeitalters. Die Verwandtſchaft des Lebensgefühls brach hervor, der langſam erwachte Enthuſiasmus für die wirkenden Kräfte der reinen, ihr Geſetz in ſich ſelbſt

tragenden Menſchlichkeit riß zu den Alten hin und entdeckte in ihnen die verehrungswürdige Verkörperung jener dunkel empfundenen Ideale, die in den Schmerzen und Aufregungen der eigenen Bruſt nach Befreiung rangen. So bekam die Entdeckungsfreude, mit der man ſich jetzt auf die Alten warf, etwas Atemloſes; haſtig, wie im Fluge, ſollte dieſe herrliche Vergangenheit der Gegenwart wieder angeeignet werden, ja, man empfand dieſe Vergangenheit kaum noch als Altertum, jedenfalls nicht als ein Fremdes, war es doch das eigene Weſen der Gegenwart, nur in einer früheren Geſtalt, ein umfaſſendes Selbſtbeſinnen alſo: an den Alten und ihrer Geſchichte wurde man der eigenen Größe ſich bewußt, der Kräfte und Fähigkeiten, die in der Menſchenbruſt gleichſam eingekapſelt liegen und nur entfaltet zu werden brauchen, um die Welt aufs neue in Staunen zu ſetzen, wie es einſt die heidniſchen Ahnen getan. Welch eine anglühende Kraft ſtrahlte von dieſen großen Menſchenbildern aus, von dieſen Heroen des Willens und der mannhaften Tat, der ſittlichen Hoheit und der reifſten Geiſtesbildung, des opfermutigſten Patriotismus und der edelſten Ruhmbegierde! Sie waren nicht die gehorſamen Diener einer herrſchſüchtigen Kirche und nicht die Knechte eines eigennützigen Königtums, ſie lebten und ſtarben dem Vaterlande, weil ſie es liebten. Ohne Zweifel die bewundernswerteſten Zeiten des Altertums waren die der römiſchen Republik und der freien Staaten Griechenlands, ein Marius, ein Sulla, ein Scipio Afrikanus glänzten als die erlauchteſten Vorbilder. Dieſe Männer aber haben nichts von Askeſe gewußt, und ihre ſittliche Größe lag nicht im Entſagen und im beſchaulichen Grübeln, ſie lag im gewaltigen Handeln, in der Stärke des Willens und in dem vollen Einſatz der Perſönlichkeit. So lernte man

jetzt die Alten anſehen, und ſo trat man mit ihnen heraus aus der mittelalterlichen Welt, aus Kirche und Kaiſertum, aus der herkömmlichen Schichtung der Stände, aus den Einſchränkungen ſittlicher, religiöſer, geſellſchaftlicher Vorurteile auf die freie, reine Höhe der Humanität. Ein neues Ideal gewann entzückende Geſtalt: der äſthetiſche Menſch, die Perſönlichkeit als Mikrokosmus, als organiſches Kunſtwerk. Nur ein gewaltiges, ehernes Wollen kann ſolchem Ziele genügen, darum gebührt der höchſte Rang unter den Tugenden der virtù, der Willenskraft, und der eigentliche virtuoso des Lebens iſt der energiſche Willensmenſch, deſſen Parole lautet: „Die Menſchen können von ſich aus alles, ſobald ſie wollen!"

Die revolutionäre Luft, welche uns aus dem italieniſchen Humanismus entgegenzuwehen ſcheint, wurde von den Zeitgenoſſen nicht in gleichem Maße empfunden: in dem Altertum pries man ja nur ein Stück der eigenen Geſchichte, und ſo ſah man die Apoſtel des Humanismus auch nicht als Eindringlinge und Aufwiegler an, ſondern als die Erneuerer von Idealen, die ſchon einmal Wirklichkeit geweſen waren, als die ruhmwürdigen Bannerträger der höchſten geiſtigen Kultur, welche Kunſt und Dichtung, Religion und Wiſſenſchaft, ein univerſales Trachten und Können als des Lebens wertvollſten Schmuck und Inhalt begriff und alles in einer nie ſich genügenden Fülle dem Kunſtbau der äſthetiſchen Perſönlichkeit einzugliedern ſtrebte. So notwendig lag dieſes äſthetiſche Kulturideal in der Richtlinie der nationalen Entwicklung Italiens, daß es alle Kreiſe der Geſellſchaft, ja ſelbſt die Kirche und das Papſttum widerſtandslos überwältigte. Als aber die alte mönchiſche Askeſe ſich dräuend gegen dieſe neue, unchriſtliche Bildung erhob und durch den gewaltigen Mund eines Savonarola ihr die

Umkehr gebot, da konnte ſie den Kampf mit dem nationalen Geiſte, der die Renaiſſancebildung trug, ſchon nicht mehr überſtehen: der Scheiterhaufen des dominikaniſchen Bußpredigers bedeutete nicht einen Sieg der Kirche, die vielmehr in Savonarola ihr eigenes Gewiſſen tötete, ſondern einen Triumph des neuen äſthetiſchen Lebensideals, dem auch die Geiſtlichkeit ganz und gar verfallen war.

Eine rein äſthetiſche Lebensrichtung wird ſtets die Gefahr in ſich tragen, daß ihr das Sittliche in ſeiner objektiven Geltung verloren geht, um zu einem vieldeutigen Element der Stimmung und zum Gegenſtande wechſelnder Gefühlsentſcheidungen zu werden. Sünde und Schuld büßen ihre Schrecken ein, wo ſie lediglich als Störungen der harmoniſchen Individualität empfunden werden, die ſich durch eine beſtimmte Elaſtizität der Willensvorgänge wieder ausgleichen laſſen. Wo aber das Gefühl der Sünde nicht mit ſchmerzlicher Schwere laſtet, da regt ſich auch die Sehnſucht nach der Erlöſung nicht, oder ſie wird zu einer Sache der Poeſie. Dann kann ſie die Phantaſie mit tauſend Geſtalten beleben, aber ſie wird den ſittlichen Nerv nicht mit voller Schärfe treffen und die Fülle des blühenden Erdentages niemals eintauſchen mögen gegen die noch ſo troſtverheißende Gewißheit eines jenſeitigen Heiles. Der leichtbewegliche Italiener iſt für religiöſe Eindrücke allezeit empfänglich geweſen, an religiöſen Schwärmern und tiefernſten Bußpredigern hat es auch dort niemals gefehlt, und die Züge auguſtiniſcher Frömmigkeit und franziskaniſcher Askeſe tauchen ſelbſt bei den italieniſchen Humaniſten immer wieder empor. Aber die äſthetiſche Veranlagung dieſes Volkes beſaß die Religion zumeiſt in der Sphäre der Phantaſie, welche raſch wechſelnden Impulſen gehorcht und über den Widerſpruch von Ideal und Erſcheinung flügelleicht hinweghebt. In hundert Formen

lebte dort neben dem Chriſtentum der offene Paganismus fort, in der Kirche herrſchte die Religion zweiter Ordnung, ein kraſſer Aberglaube, Wunderſucht, Reliquienkult, Fetiſchismus und zeremonieller Wahn. Man empfand bitter den Krebsſchaden der Kirche, ihre politiſche Macht, und es gab Zeiten, wo man das weltgebietende Papſttum dort zum Spielball politiſcher Parteikämpfe erniedrigt ſah. Nirgends war der Haß und die Verachtung gegen die entartete Geiſtlichkeit leidenſchaftlicher, nirgends doch die Ehrfurcht vor dem prieſterlichen Stande als ſolchem tiefer gegründet, als in Italien. Paganismus und Kirchenfrömmigkeit, Atheismus und Aberglaube, ironiſche Skepſis und inbrünſtige Andacht wohnten dort auch in den gebildetſten Köpfen eng beiſammen, der von äſthetiſchen Stimmungen verklärte Mechanismus des Kirchlichen und die ſittliche Praxis des natürlichen Weltlaufes trafen ſich im menſchlichen Innerſten nirgends, mit unverwüſtlicher Naivität lief das tägliche Leben in dieſer Doppelbahn hin, auch die Religion war nur eine Form des Daſeins neben andern, ſie war weder ſein überwiegender, noch überhaupt ein wirklicher Inhalt, ſie war eine äſthetiſche Übung oder für die große Maſſe eine Verſicherungsanſtalt, aus der man Indulgenzen für Vergangenes, Beruhigung für die Gegenwart und Anweiſungen auf die Zukunft bequem nach Hauſe trug. Die antike Lebensſtimmung und das aſketiſche Chriſtentum haben auch in Italien das Übergewicht gelegentlich vertauſcht, aber die eingeborene Erbſchaft der Antike erwies ſich ſchließlich immer ſtärker, und ſo verblieb vollends der Humanismus gegen das Chriſtentum beinahe indifferent.

War ſchon durch den mannigfaltigen Austauſch mit der moslemiſchen Kultur das Anſehen des Dogmas erſchüttert worden, hatten ſich Stimmungen der Toleranz

ausgebildet, die, gegen die eigene Kirche neutral, ſelbſt das Bild irgend eines mohammedaniſchen Sultans ſich gern mit idealiſierenden Farben ausmalten, und hatte ſich in der berühmten Parabel von den drei Ringen oder in dem frivolen Wort von den drei Betrügern Moſes, Chriſtus und Mohammed ſchon vor dem Auftreten der Humaniſten eine Art objektiv kühler Religionsbetrachtung ausgeſprochen, ſo ſchien jetzt das mönchiſche Chriſtentum vollends dem Andrang der antiken Philoſophie zeitweilig zu erliegen. Von der einen Seite her ſtürmen die Jünger des Epikuräismus gegen die ſpiritualiſtiſche Mönchstheologie in die Schranken; ſie fordern Freiheit des Sinnenlebens und Freiheit der Forſchung, ſie verkünden die Herrlichkeit des Kosmos und den beſeligenden Wert des Irdiſchen, ſie predigen das Evangelium des Genuſſes und die Herrſchaft der Schönheit, ſie preiſen entzückt den Zauber der Geſtalt, der Farbe und des Nackten, ſie verdammen den Zölibat als einen Frevel wider die Natur und die Möncherei als den ungeheuerlichſten Aberglauben, ſie verlangen die höchſte Ausbildung der Sinne, der geiſtigen wie der phyſiſchen Fähigkeiten, denn die höchſte Bildung erſt befähigt zum höchſten Genuß. Es iſt die gewaltſame Empörung der Laienkultur gegen das asketiſch-hierarchiſche Syſtem, an den antiken Schriftſtellern zu einer ganz neuen ſiegesgewiſſen Beredſamkeit erſtarkt, aber doch zu drangvoll polemiſch, zu radikal, zu verneinend und für das poſitiv Chriſtliche unempfänglich, ihre bezeichnendſte Urkunde ſind des Laurentius Valla Dialoge über das Vergnügen und das wahre Gut (1431). Auf der andern Seite erſcheinen die gemäßigteren Parteien. Die einen ſuchen die Vermittlung zwiſchen Chriſtentum und Antike in der Moral der Stoiker, ſo Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leone Battiſta Alberti, die

andern ſammeln ſich unter dem Banner der platoniſchen Philoſophie, die man ſeit den durch Chryſoloras und Gemiſtos Plethon zu friſchem Leben erweckten griechiſchen Studien als die höchſte Blüte des helleniſchen Geiſtes enthuſiaſtiſch verehrte. Die Theologie hatte ſich Jahrhunderte hindurch bemüht, die platoniſchen Gedankenreihen mehr und mehr auszuſondern, die Scholaſtik hatte Ariſtoteles auf den Thron gehoben; jetzt baute eine äſthetiſche Epoche dem Künſtlergenius Platons begeiſtert Altäre, Streitſchriften flogen hin und wieder, hie Platon, hie Ariſtoteles, aber mit der Schrift des Kardinals Beſſarion wider Platons Verleumder hatte Platon geſiegt. In Florenz, in Rom und anderwärts gründete man Akademien für platoniſche Philoſophie, ſie gemutete wie die herrliche Erfüllung alles Geſuchten und Geahnten, gleichſam als die höhere Wahrheit des Chriſtentums, deſſen entſtellte Erſcheinung ganz mit ihr durchdrungen werden ſollte. Es war ein vergebliches Bemühen. Wenn dem wankenden Chriſtentum durch die bloße Negation der asketiſchen Ideale nicht aufzuhelfen war, ſo konnte ihm auch die Verquickung mit der Philoſophie kein neues Leben einhauchen, denn die Geſchichte des Dogmas war ja von Anfang an eine Helleniſierung des Chriſtentums geweſen, und ſie hatte den Glauben durch das Erkennen, das Leben durch die Lehre überwuchert und verdrängt. Man konnte durch die Philoſophie das Chriſtentum wohl von außen ſtützen, aber ihm nimmermehr eine Erneuerung ſeiner Keimkraft mitteilen. Und ſo ſind denn auch die zahlreichen humaniſtiſchen Schriften über Freiheit des Willens, Unſterblichkeit, göttliche Weltregierung uſw. ohne erhebliche Folgen geblieben, aber die allgemeine Veränderung des Lebensgefühls, der die humaniſtiſche Geiſtesrichtung entſproſſen iſt, begründete allerdings auch auf dem Gebiete des religiöſen und wiſſen-

ſchaftlichen Denkens eine neue Epoche, deren wichtigſte Merkmale hier nicht übergangen werden dürfen.

In der antiken Philoſophie war nunmehr ein neues Zentrum geiſtiger Arbeit entdeckt, vor dem die zentrale Stellung der Theologie zurückweichen mußte. An dem Studium der Alten ſchulte ſich die Fähigkeit, unabhängig von der Kirchenlehre über die Probleme des Daſeins zu wiſſenſchaftlicher Klarheit zu gelangen, hier ſchulte ſich jene plaſtiſche Kraft, die ſich in den philoſophiſchen Syſtemen des 16. Jahrhunderts in großartigen Weltanſchauungen entfaltete, welche insgeſamt in ihrer künſtleriſchen Konzeption und ihrer Hinneigung zum Pantheismus von der äſthetiſchen Grundſtimmung der Epoche Zeugnis geben. In den Alten fand man die leitenden Vorausſetzungen einer natürlichen Ethik, einer natürlichen Staats- und Geſellſchaftslehre, einer natürlichen Rechts-, Kunſt- und Erziehungslehre, einer natürlichen Religion. Nirgends doch vermochte zunächſt dies gärende, unruhige Zeitalter von ſolchen Vorausſetzungen her ſich zu ſchöpferiſchen Zuſammenfaſſungen, zu dauernden Leiſtungen zu erheben, und ſo reich ſeine ungemeine geiſtige Beweglichkeit an bedeutenden Anregungen und glänzenden Anläufen war, die Tugend der Stetigkeit blieb ihm fremd. Aber ein Großes, Unverlierbares war es ſchon, daß alles der Individualität überlaſſen wurde: Religion und Sittlichkeit insbeſondere ſah man als Privatſache des einzelnen Subjekts an, ſie waren eben auch nur Teile jener Selbſterziehung der Perſönlichkeit, die jeder nach dem Maße ſeiner eigenen Kraft zu beſtimmen hatte. Wir begegnen deshalb zahlloſen Spielarten der Religioſität, die aber bei der allgemein verbreiteten Neigung zur ſchillernden Phraſe, zur rhetoriſchen Übertreibung und theatraliſchen Poſe ſich nirgends reinlich ſcheiden laſſen. Nur ſo viel iſt gewiß, daß dem Huma-

nismus vermöge seiner individuell-ästhetischen Geistesrichtung die ernsthafte Auflehnung gegen Christentum und Kirche völlig fern lag, auch die Lorbeeren des Martyriums hätten ihn nicht gelockt, dazu war sein Pathos zu äußerlich, kamen seine Impulse zu sehr aus der Phantasie. Man höhnte über die Möncherei und spottete der Askese, man machte sich auch gelegentlich über allerlei Dogmatisches lustig, man nahm es mit frivolen Freigeistereien, auch mit nihilistischen Invektiven und Religionslästerungen nicht allzu genau, führten doch selbst Päpste und Kardinäle dergleichen im Munde, aber man hatte weder die Geduld noch den charaktervollen, unerbittlichen Ernst, solche Gedanken wirklich zu Ende zu denken, und schließlich vertrug sich das alles sehr wohl mit der anerzogenen Kirchenfrömmigkeit. Die aus dem heutigen Polizeistaat heraus fast unbegreifliche Freiheit des Wortes, des öffentlichen Handelns und der persönlichen Bewegung, wie sie damals nahezu unumschränkt herrschend war, nahm einem etwaigen Bedürfnis der Auflehnung, weil eben der einengende Zwang fehlte, schließlich auch den wirksamsten Stachel. Das Wertvollste, was dieses Zeitalter einer beinahe anarchischen Freiheit als bleibenden Gewinn eroberte, war das Prinzip der selbständigen kritischen Prüfung, an dem die modernen Wissenschaften groß geworden sind. Überall war der Weg derselbe: erst las man die Alten, man lernte an ihnen sehen, machte ihre Beobachtungen und Versuche einfach nach, verglich ihre Überlieferungen mit dem entsprechenden empirischen Tatbestand und gelangte so lernend, nachprüfend, berichtigend und ergänzend bis zu selbständigen wissenschaftlichen Leistungen. Überall nahm man den Faden dort wieder auf, wo ihn die Alten hatten fallen lassen: so ging man in der Medizin auf Hippokrates und Galen zurück, in der Botanik auf Theophrast, Dios-

koridos, Plinius, in der Zoologie auf Aristoteles, in der Mathematik auf Euklid, Eratosthenes, Hipparch, in der Physik auf Archimedes, Vitruv, Heron, in der Erdkunde auf Ptolemäus, Poseidonius, Eratosthenes, in der Astronomie auf die Pythagoräer, in der Rechtswissenschaft auf das Corpus iuris, in der Staatslehre auf Platon und Aristoteles, in Geschichtsschreibung, Kunst und Dichtung, Rede und Epistolographie eignete man sich die Methoden, Kunstformen und Ausdrucksweisen der Alten an, und in der Philosophie kam es zu einer Wiedergeburt und zu selbständigem Ausbau aller antiken Systeme. Alle großen wissenschaftlichen Leistungen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts haben ihre Leuchte an den Alten entzündet, und das nimmt ihnen nichts von ihrer Genialität. War doch z. B. Ptolemäus durch die Übersetzung des Boethius schon dem Mittelalter bekannt, und doch blieb seine Lehre von der Kugelgestalt der Erde Jahrhunderte hindurch ein toter Besitz, bis der Genuese Kolumbus u. a. daraus die grandiosen welthistorischen Konsequenzen zu ziehen begannen. Auch auf dem Gebiete der historisch-philologischen Kritik setzte der italienische Humanismus mit glänzenden Probestücken ein: Laurentius Valla enthüllte 1440 in einer flammenden Streitschrift die sogenannte Schenkung Konstantins als eine Fälschung und erklärte damit, daß die weltliche Herrschaft des Papsttums auf einer von schnöder Habgier erfundenen Lüge beruhe, der Papst sei zum Stellvertreter Christi, aber nicht der Cäsaren berufen. Derselbe Valla versuchte sich mit schneidigem Scharfsinn in der Kritik des Livius, des Aristoteles und des Areopagiten, er wagte es, Moses und die Evangelisten einfach als „Historiker" zu bezeichnen, er bestritt die Abfassung des sogenannten Apostolikums durch die Apostel, wies in seinen Anmerkungen zum Neuen Testament die Ver-

derbtheit der Vulgata gegenüber dem griechiſchen Urtext nach und begann an dieſe heiligen Urkunden die Maßſtäbe profaner Textkritik anzulegen. Und ſo gingen auch andre Humaniſten keineswegs in blinder Bewunderung des Altertums auf, vielmehr wurden die Grundſätze der Kritik, die man von den Alten gelernt, alsbald auf dieſe ſelbſt angewandt; nicht ihnen nachahmen, ſondern ſelbſt ſchaffen, war die Loſung eines Poliziano: „Man muß auch ohne Kork ſchwimmen können.“ Die Humaniſten ſelbſt waren ſich über die Tragweite ſolcher kritiſchen Verſuche nicht völlig klar, ihre größte Luſt war, mit dergleichen Fechtkunſtſtückchen die verhaßten Pfaffen in Harniſch zu bringen, und der kühne Laurentius Valla, wie ſehr die Mönche gegen ihn zeterten, blieb gleichwohl der Günſtling des Papſttums, an deſſen Hofe die heidniſche Renaiſſancebildung mit ihrer ausſchließlich äſthetiſch charakteriſierten Weltfreudigkeit rauſchenden Einzug hielt. Wie die humaniſtiſche Kultur alle Zuſtände und Ausübungen des öffentlichen und des privaten Lebens in Italien mit der adelnden Anmut äſthetiſchen Empfindens durchdrang, ſo erſchloß ſich dort ihre prangendſte Blüte in der bildenden Kunſt, während zu einer tiefer greifenden Auseinanderſetzung zwiſchen Antike und Chriſtentum in der Sphäre des religiöſen Denkens und des ſittlichen Bewußtſeins ſo gut wie alle Vorausſetzungen fehlten.

Ganz andre Aufgaben fand der Humanismus jenſeits der Alpen zu löſen.

Auch in Deutſchland hatte man die heidniſchen Klaſſiker ſchon längſt nicht nur als unentbehrliche Führer der Denkübung, der grammatiſch-ſtiliſtiſchen und logiſchen Ausbildung, ſondern auch als Vermittler ernſthafter Lebensweisheit und ſittlicher Grundwahrheiten geſchätzt, war ſich aber immer des Chriſtentums als des höchſten und über

die Alten weit hinausführenden geistigen Besitzes bewußt geblieben, für dessen wissenschaftliche Bewältigung das Studium der Klassiker, im Sinne der Kirchenväter, lediglich einen propädeutischen Wert haben sollte. An diesem Verhältnis wurde auch nichts geändert, als die klassischen Studien in Italien in den Dienst des humanistischen Ideals als dessen vornehmstes Werkzeug gestellt wurden. Denn in Deutschland war ja die Antike nicht ein Bestandteil der eigenen Geschichte: man konnte ihr wohl eine Fülle neuer Anschauungen, Gedanken, Ausdrucksformen, auch ethischer Antriebe entnehmen, aber doch keine Ruhmestitel für die eigene Vergangenheit. Das Altertum erregte deshalb die deutsche Phantasie nicht entfernt so stark, wie die italienische: in Italien war ein unmittelbarer innerer Lebenszusammenhang wirksam, in Deutschland überwog die wissenschaftlich-kritische Auffassung. Das nationale Pathos, das in Italien die Antike zu neuem Leben erweckte, besann sich in Deutschland energisch auf die Geschichte der deutschen Nation. Wenn das klassische Altertum dort die Phantasie beflügelte, so diente es hier zur Stärkung des Charakters. Wenn es in Italien ein Zeitalter ästhetisch-aristokratischer Bildung heraufführen half, dessen Träger die Höfe, der Adel, die Prälatur und die städtischen Republiken wurden, fand es dagegen in dem bürgerlich gelehrten Geiste, welcher Deutschland beherrschte, einen der rein ästhetischen Bildung noch wenig empfänglichen Boden; und drohte dort die Antike, eben als Nationalbildung erfaßt, das Christentum zu verschlingen, so erwies sich hier das Christentum natürlich stärker. Darum war gerade dem deutschen Genius, der Antike und Christentum nicht aus sich geboren, sondern beide als römische Erbschaft überkommen hatte, die welthistorische Aufgabe vorbehalten, jene beiden höchsten Kulturmächte, aus deren gegenseitiger

Spannung der europäiſchen Bildung eine nie verſagende Triebkraft zufloß, auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen, wie ihn das neue Perſönlichkeitsideal verlangte, wie er aber erſt auf einem großen Umweg im 18. Jahrhundert erreicht werden ſollte.

Indem der Humanismus in der Antike die Grundlage der geſamten abendländiſchen Bildung erneuerte und gemeinverſtändliche Ideale aufrichtete, leitete er allerdings die zweite, neuere Phaſe einer Weltkultur ein, und auch in Deutſchland fehlte es nicht an Spuren ſolcher kosmopolitiſchen Tendenzen, aber gerade die vergleichende Geſchichte des Humanismus lehrt, zu wie kräftigem Bewußtſein die Nationalgeiſter inzwiſchen erwachſen waren, denn in jedem Lande zeigt er ein andres Geſicht. Der Nationalhaß, wie er zwiſchen Italienern und Deutſchen beſtand, betrachtete auch die Apoſtel des italieniſchen Humanismus zunächſt mit Mißtrauen: der Gegenſatz zwiſchen dem glatten, eitlen Schöngeiſt Enea Silvio und dem ehrlichen Biedermann Gregor Heimburg, der die Alten verehrte, aber die bloße Eloquenz und die geſchminkte, ſchwindelhafte Rhetorik ihrer Nachäffer im Namen der ſoliden Wiſſenſchaft mit Proteſt belegte, iſt typiſch geworden für den Verlauf des deutſchen Humanismus überhaupt: auf der einen Seite die fahrenden Poeten, bloße Formenkünſtler ohne Ernſt und wirklichen Gehalt, ja oft ohne ordentliche Kenntniſſe, mit Worten ſpielend, renommiſtiſch, leichtfertig, aller Reſpekte ledig und einer fröhlichen Libertinage ergeben, auf der andern Seite Gelehrte von charaktervoller Gründlichkeit, mit tiefer Andacht dem klaſſiſchen Altertum zugewendet, und manche ganz durchdrungen von dem großen Ideal der ſchönen Individualität. Dazwiſchen ſehen wir eine verhältnismäßig kleine Anzahl humaniſtiſcher Dilettanten und Lebens-

virtuoſen ſich bewegen. Die modiſchen „Poeten", Erben der älteren Gollarden, gemuteten beinahe wie Karikaturen der italieniſchen Humaniſten, und der Haß gegen alles Welſche brach ſelbſt noch auf der ruhmvollen Höhe des deutſchen Humanismus, als Italien und Griechenland ſogar nach dem Urteil der Ausländer gleichſam nach Deutſchland verlegt ſchienen, in Ulrich von Hutten leidenſchaftlich durch. Wenn man im deutſchen Humanismus vielleicht auch die meiſten charakteriſtiſchen Eigenheiten und Auswüchſe des italieniſchen im einzelnen wiederfinden kann, ſeine Geſamthaltung iſt ungleich beſonnener, realiſtiſcher, poſitiver, und bei aller Polemik gegen Scholaſtik und Mönchere, Askeſe und Werkgerechtigkeit doch in ſeinen größten Vertretern von einem ſehr beſtimmten und greifbaren Programm geleitet: Reform der Kirche, der Wiſſenſchaft, des religiöſen Lebens und der Erziehung. Vorzugsweiſe vom Bürgertum und dem neuen freien Gelehrtenſtande getragen, ſtellt ſich der deutſche Humanismus als der geiſtige Höhepunkt der ſeit Jahrhunderten ſtetig emporſtrebenden Laienbildung dar und nimmt als ſolcher alsbald die großen praktiſchen Aufgaben in Angriff, die die Kirche liegen gelaſſen hatte. In der Tätigkeit der Brüder vom gemeinſamen Leben am Ende des 14. Jahrhunderts, die ſelbſt vom humaniſtiſchen Geiſte noch kaum geſtreift war, liegt doch die Hauptrichtung des deutſchen Humanismus ſchon vorgebildet: religiöſe Erziehung des Individuums durch Predigt, Lehre und Lektüre; auf das ſyſtematiſche Abſchreiben guter Literaturwerke wurde der höchſte Wert gelegt und ſo der vertraute geiſt- und herzbildende Umgang nicht nur mit chriſtlich-lateiniſchen, auch mit antiken und älteren deutſchen Schriftſtellern befördert. Die Mehrzahl der älteren Humaniſten iſt unter dem weitwirkenden Einfluß dieſer frommen Brüder aufgewachſen, und die berühmten

Schulen zu Deventer, Zwolle, Emmerich, Münſter, Schlettſtadt uſw., die deren Geiſt weitertrugen, erkannten ihre wichtigſten Aufgaben in der religiöſen und ſittlichen Ausbildung und waren von den rein äſthetiſchen Idealen des italieniſchen Humanismus weit entfernt. Alle bedeutenden Humaniſten, ſoweit ſie nicht bloß zu den „Poeten" zählen, ein Nikolaus von Cues, Rudolf Agrikola, Alexander Hegius, Ludwig Dringenberg, Rudolf von Langen, Johannes Murmellius, ein Wimpheling, Reuchlin, Erasmus zeigen ſich von den myſtiſchen Tendenzen der praktiſchen Frömmigkeit berührt, denen alle Gelehrſamkeit nichts gilt ohne Adel des Herzens, Demut und Nächſtenliebe, alles Studium nichts, wofern es nicht Lauterkeit und Urbanität erweckt: „Es iſt meine feſteſte Überzeugung," ſchrieb 1516 Wolfgang Capito, „daß man nur durch dieſes Studium der Frömmigkeit (in der Bibel) als durch die ſichere Pforte zu den lichten Höhen wahrer Gelehrſamkeit und Bildung gelangen kann. — Nun iſt es durch Gottes Barmherzigkeit geſchehen, daß auf einmal die Menſchen allenthalben zu dem Beſſeren zurückkehren, allenthalben ergreifen ſie das klaſſiſche Studium und ſuchen ſie ſich die Werkzeuge der beſſeren Erkenntnis, die Sprachen, anzueignen, und nun lebe ich auch der Zuverſicht, daß die alten Chriſtentugenden und die urſprüngliche Reinheit des Chriſtenglaubens wiederkehren werden."

So liefen alle Reformforderungen für Kirche und Wiſſenſchaft, Staat und Geſellſchaft ſchließlich in der einzigen zuſammen: Reform der Erziehung. Es galt, überall das Auge für die Tatſachen zu ſchärfen und den von der ſcholaſtiſchen Methode völlig aufgehobenen Zuſammenhang von Wort- und Sachverſtändnis wiederzugewinnen, nicht Begriffe, ſondern Anſchauungen zu übermitteln, erſt vom Einzelfall zur Abſtraktion, vom Beiſpiel zur Anwendung

fortzuſchreiten. Für dieſe Gymnaſtik des Geiſtes boten die Alten das unerläßliche Fundament: ſtatt der dialektiſchen Grammatik ſtrebte man eine empiriſche an, vom Kirchenlatein ging man auf das klaſſiſche zurück, drängte ſo das Latein allmählich in die Reihe der toten Sprachen und ſchuf damit Raum für eine freie Entfaltung der Nationalſprachen auch im Dienſte der Wiſſenſchaft. Man ging von der Grammatik möglichſt raſch zur Lektüre, Erklärung und Nachbildung der Klaſſiker fort. Neben dieſer grundlegenden Wertſchätzung der Sprachſtudien, die ſchon im 16. Jahrhundert zu einer bedenklichen Überſchätzung der formalen Seite des Unterrichts führte, ſollten aber auch die Realien und vor allem die Geſchichte, in der man lebhaft auch die deutſche Vergangenheit patriotiſch ergriff, zu ihrem Rechte kommen, desgleichen die körperliche Ausbildung und die Übung vor der Öffentlichkeit in Redeturnieren und ſzeniſchen Darſtellungen. Nirgends brachte es der Humanismus zu wirkſamen Zuſammenfaſſungen und feſten Organiſationen; alles ging in der Form von Verſuchen und Anregungen von einzelnen Perſönlichkeiten aus, aber überall gewann er doch mehr und mehr Boden, überall faßte er feſter und feſter Fuß, auf den Schulen und auf den Univerſitäten, deren in dem Zeitraum von 1348 bis 1506 ſiebzehn gegründet wurden, an einzelnen Höfen, in Akademien und gelehrten Geſellſchaften. Beſtändiges Hin- und Herreiſen, weitverzweigte Briefwechſel, Panegyriken und Widmungsſchriften erhielten ein dauerndes Gefühl gemeinſamen Wirkens, gemeinſamer Zwecke und gemeinſamen Fortſchritts. Den mächtigſten Vorſchub gewährte die Erfindung der Buchdruckerkunſt: ſie eröffnete der Ausbreitung der Bildung auf einmal hundertarmige Kanäle, wo ſie früher im ſchmalen Strombett langſam dahingefloſſen war, ſie machte das geſchriebene Wort zu

einer ungeheuren Macht, mit der ein einzelner tauſende von Köpfen zugleich beherrſchen konnte, und ſie ſtellte eine Kontinuität des Wiſſens her, die ſich nicht mehr, wie früher, durch die Täuſchungen der Sage, durch die Irrungen einer mangelhaften Überlieferung oder durch dreiſte Fälſchungen durchbrechen ließ.

Um das Jahr 1500 hatte der Humanismus von dem geſamten Deutſchland Beſitz genommen. „Keine deutſche Stadt," ſchrieb Irenicus, „iſt ſo ſehr entfernt von aller Literatur, daß ſie nicht die gelehrteſten Kenner der griechiſchen Sprache aufzuweiſen hätte, von den andern gar nicht zu reden, wer wollte ihre Namen zählen?" 1505 ſchrieb Heinrich Bebel: „Viele gibt es jetzt in Deutſchland, die ihr höchſtes Streben darein ſetzen, es dahin zu bringen, daß Deutſchland die alte Barbarei ganz auszieht, damit es zugleich mit dem Kaiſertum auch die Wiſſenſchaften den Römern entreiße, und viel iſt hierin ſchon getan, wie man auf allen Schulen ſehen kann." Und nicht lange, ſo ertönte Huttens Jubelruf: „O Jahrhundert! O Wiſſenſchaften! Es iſt eine Freude, zu leben!" Aber die humaniſtiſche Sehnſucht der Deutſchen, der das tiefere Verſtändnis des klaſſiſchen Griechentums noch verſchloſſen blieb und das äſthetiſche Genie Italiens gebrach, verlangte für die Individualität nicht einen bloß äſthetiſch-ſittlichen, ſondern einen feſten religiöſen Mittelpunkt: „Ich kann gar nicht ſagen," ſchrieb Erasmus 1504, „wie ich mit vollen Segeln auf die heiligen Schriften hinſtrebe, wie mir alles zum Ekel iſt, was mich von ihnen ablenkt oder auch nur aufhält." An dieſem König der humaniſtiſchen Wiſſenſchaft wird es lehrreich klar, wie außerordentlich außerhalb Italiens und vor allem in Deutſchland das religiöſe Intereſſe alle andern überwog.

Die Auseinanderſetzung der nationalen Verbände mit

der Kirche wurde in allen Ländern damals als die drängendste Lebensfrage empfunden, und da die Hauptpunkte der Fragestellung ungefähr überall die nämlichen waren, so versuchte der Kosmopolit Erasmus diese europäische Frage auch mit internationalen Mitteln zu lösen. Überall hatte man sich längst bemüht, aus der internationalen Kirche die Landeskirchen herauszulösen, dem päpstlichen Absolutismus und den Übergriffen der geistlichen in die weltliche Machtsphäre zu steuern und gegenüber dem römischen System, unter dem der Klerus sittlich und religiös heruntergekommen war, auf die christlich-mönchischen Lebensideale und die vorgregorianische Kirchenordnung energisch zurückzugehen. Überall hatte man erkannt, daß das tiefste Grundübel der Kirche nicht bloß in ihrer politisch-rechtlichen, weltförmigen Verfassung lag, sondern vor allem darin, daß sie über der Verstrickung in weltliche Zwecke die Religion eingebüßt hatte. Daß die Religion wieder in den Herzen lebendig werde, war ja das Ziel aller jener Erneuerungen des Mönchtums, aller Kloster- und Ordensreformen, aller asketischen Bußpredigten, von denen die letzten Jahrhunderte des Mittelalters erfüllt sind. Aber die Reform des Ordensklerus allein vermochte die Kirche nicht zu retten, wenn nicht auch die Weltgeistlichkeit jenen gewaltigen Strom religiösen Lebens durch ihre Herzen leitete, der in der Laienwelt und ihren selbständigen Sektenbildungen so unruhig auf und nieder wogte und nach einem großen, freien Strombett bedrohlich verlangte. In Spanien hatte der Staat diese Aufgabe in die Hand genommen: alle päpstlichen Erlasse galten nichts ohne seine Genehmigung, er ernannte die Bischöfe und das Personal der Kirche, er behandelte die Geistlichen in erster Linie als seine Beamte, er reinigte die Klöster und die Konvente, er richtete von neuem die Inquisition

auf, zugleich ein ſtaatliches und ein religiöſes Inſtitut, er begründete theologiſche Schulen und Univerſitäten und ſtellte die humaniſtiſche Wiſſenſchaft in den Dienſt einer regenerierten Theologie, woraus eine neue Blüte des Thomismus ſowie der bibliſchen und patriſtiſchen Studien unter dem Vorantritt des gelehrten Kardinals Ximenes imponierend hervorging. In Italien war der Gedanke der Kirchenbeſſerung mit dem Tode Savonarolas unterdrückt, aber nicht erſtickt worden; die Grundfragen lagen hier nicht anders als überall, nur die leitenden Kreiſe hatten nicht das geringſte Verſtändnis dafür, und aus den unſteten Maſſen erhob ſich keine dauernde Wirkung. In Frankreich war gleichfalls das geſamte kirchliche Leben der Aufſicht der Krone unterſtellt worden, die Univerſität Paris war der Hauptherd für die dem päpſtlichen Abſolutismus feindliche Konzilientheorie; auch hier war die Kloſterreform geſchäftig, und Männer wie d'Ailly, Gerſon, Nicolas de Clemanges, Budaeus und Lefèvre ſtrebten, die humaniſtiſchen Errungenſchaften für das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter nutzbar zu machen, und ſo durch die neue Bildung auch die chriſtliche Wiſſenſchaft zu verjüngen. Auch England, das ſchon im 14. Jahrhundert die Selbſtändigkeit ſeines Landeskirchentums errungen und in Richard von Bury, dem Zeitgenoſſen Petrarcas, einen Gelehrten beſeſſen hatte, der von dem Studium der Klaſſiker und vor allem des Griechiſchen eine ſegensreiche Förderung der bibliſchen und patriſtiſchen Exegeſe erwartete, brachte in John Colet, Thomas Morus, Grocyn, Linacre, Latimer, Fiſher, Pace u. a. Männer von humaniſtiſcher Bildung hervor, die die kritiſch-exegetiſchen Methoden alsbald auf die Urkunden des Chriſtentums anwandten, aus der bibliſchen Theologie dem religiöſen Individuum neue Impulſe zuzuführen und den Kernpunkt

des Chriſtentums in der Heilslehre aufzudecken bemüht waren. In den Niederlanden hatte der Spanier Ludovicus Vives den Kampf mit der Scholaſtik aufgenommen. In Deutſchland war von den Brüdern des gemeinſamen Lebens eine mächtige Bewegung ausgegangen, die ſich in den Kloſterreformen der Windesheimer und Burſfelder Kongregationen fortſetzte, desgleichen in der Tätigkeit des Franziskaners Dietrich Coelde, des Auguſtiners Andreas Proles und des päpſtlichen Legaten Nikolaus von Cues, welcher 1459 einen umfaſſenden Reformentwurf ausarbeitete, deſſen Schwerpunkt in der Kloſterviſitation und der Abſtellung kirchlicher Mißbräuche in Verwaltung und Kultus lag. Dann hatte der deutſche Humanismus ſich der chriſtlichen Überlieferung bemächtigt, hatte aus der unfruchtbaren Skepſis und den dialektiſchen Spiegelfechtereien der abgelebten Scholaſtik auf ein lebendiges Erfaſſen der Texte, auf eine geiſtige Aneignung des wirklichen Sachgehaltes der chriſtlichen Schriften hingelenkt und ſo die Frömmigkeit wieder auf die urſprünglichen Quellen zurückgewieſen; und wenn ſich in den dogmatiſchen und exegetiſchen Arbeiten eines Gabriel Biel, Heynlin von Stein, Werner Rolewinck u. a. ſcholaſtiſche und humaniſtiſche Einwirkungen noch ſeltſam verquickten, ſo war doch in dem wachſenden Intereſſe für Bibilizismus und Patriſtik auch auf religiöſem Gebiete die „Rückkehr zum Zeichen" eingeleitet, in der ſich eine Erneuerung der Grundlagen des Chriſtentums vorbereitete. Wie die alte Polemik gegen den römiſchen Kirchenbegriff durch das humaniſtiſche Hinſtreben zu den Quellen einen neuen Rückhalt gewann, wird zumeiſt an Weſſel Gansfort von Gröningen († 1489) deutlich, der das Weſen des Chriſtentums in der Heilslehre fand, die Glaubenslehren ausſchließlich auf die Bibel zu bauen ſuchte und die Papſtkirche für einen ſündigen Abfall

von der urchriſtlichen Gemeindekirche erklärte. Weſſel war ein Glied jener durch die Namen Bradwardina (14. Jahrhundert), Johann Pupper von Goch, Johann von Weſel (15. Jahrhundert) u. a. bezeichneten auguſtiniſchen Reaktion innerhalb der Dogmengeſchichte, welche der Renaiſſance des Platonismus in der Geſchichte der Wiſſenſchaften zur Seite ging. In beiden Richtungen kam dieſelbe Tendenz zum Ausdruck: Befreiung des Innenmenſchen, Erkennen und Nachleben des Lebendigen, Vertiefung in die ſchöpferiſchen Kräfte der Menſchennatur, Kultus der Genialität, ethiſch-äſthetiſche Weltbetrachtung und Beſinnung auf die echten Quellen geiſtiger Verjüngung: Humanismus und Biblizismus. Die normative Geltung der Heiligen Schrift wurde ja allerdings, wie wir noch ſehen werden, im ganzen Mittelalter ausdrücklich oder ſtillſchweigend vorausgeſetzt, aber die Verbreitung der gedruckten Bibeln und ihrer Kommentare ſowie vor allem der epochemachende methodiſche Grundſatz des Rückganges auf die Quellen und ihrer Vergleichung mit dem gegenwärtigen Tatbeſtand gaben dieſem alten Axiom jetzt erſt eine praktiſche Wendung von außerordentlicher Tragweite, aus der das Recht und die Pflicht der freien Prüfung und Neuordnung ſich ganz von ſelbſt ergab. Klar wurde es 1518 in der lateiniſchen Antrittsrede des jungen Melanchthon ausgeſprochen: ſeit dem Verfall der griechiſchen Studien hatte die Kirche die Frömmigkeit verloren und war den Menſchenſatzungen preisgegeben; lenken wir aber unſern Geiſt auf die Quellen zurück, ſo werden wir Chriſtum verſtehen lernen, ſein Gebot wird unſre Leuchte werden und die göttliche Weisheit ſich uns erſchließen.

Unter dem Eindruck der gezeichneten europäiſchen Lage und ihre Anregungen von allen Seiten in ſich aufnehmend,

entwarf Erasmus ſein umfaſſendes kirchliches Reformprogramm. Er ſelbſt war ja raſch zu der Höhe eines europäiſchen Ruhmes emporgeſtiegen: Könige, Fürſten, Miniſter und Gelehrte, Papſt, Kardinäle und Biſchöfe, die hervorragendſten Geiſter aller Nationen nannten ſich ſeine Freunde, Schüler und Bewunderer, ſein Briefwechſel reichte über alle Länder, und er brauchte keine andre Sprache, als die lateiniſche. Er ſah ſich allenthalben verehrt als die geiſtige Großmacht ſeiner Zeit; wenn eine allgemeine Reform der Kirche in den angedeuteten Bahnen möglich war, ſo mußte ſie unter ſeiner Führung gelingen. Der Humaniſt wandte ſich einzig und allein an das einzelne Individuum. 1502 erſchien ſein „Handbuch des chriſtlichen Streiters", ein Erbauungsbuch, welches mit der Scholaſtik gefliſſentlich brach, unter Vermeidung alles Dogmatiſchen und Philoſophiſchen, in klarer, weltmänniſcher Sprache eine ethiſche Auffaſſung des Chriſtentums vertrat, energiſch den Irrtum widerlegte, daß das Weſen der Frömmigkeit im „Judaismus", in Zeremonien und äußerlichen Handlungen, in heidniſchem Fetiſchismus oder gar in der Möncherei beſtehe, und eine Tugendlehre entwickelte, die ebenſo aus der Heiligen Schrift wie aus der griechiſchen Philoſophie geſchöpft eine Durchdringung der humaniſtiſchen und der chriſtlichen Stimmung anſtrebte. Erſchienen ihm doch auch die alten Philoſophen von göttlicher Weisheit erleuchtet, ſo daß er ſogar zu beten vermochte „Heiliger Sokrates bitte für uns" und St. Reuchlin als dem Schutzpatron der Sprachwiſſenſchaft einen Platz im Himmel anwies, und ſuchte doch auch er, wie Reuchlin, wie die Florentiner Akademiker, wie Nikolaus von Cues und ſchon die Dialektiker des 12. Jahrhunderts das „Chriſtentum vor Chriſtus", d. h. er glaubte an eine gemeinmenſchliche und unveränderliche ſittlich-religiöſe Wahr-

heit, in der die erleuchtetſten Geiſter aller Zeiten einig ſeien und der man nachleben müßte, auch wenn es keinen lohnenden und ſtrafenden Gott gäbe. Das „Handbuch" wurde ſchon bei des Erasmus Lebzeiten in 27 Auflagen verbreitet, drei Jahre ſpäter gab er Vallas Anmerkungen zum Neuen Teſtament mit einer gehaltvollen Vorrede heraus: alle Theologie muß ſich auf bibliſchem Grunde aufbauen, und zwar auf dem Urtext, der zu dieſem Zwecke ohne alle Vorurteile allein mit den Mitteln der Philologie grammatiſch-kritiſch erklärt werden muß. Aber auch dem Volke wollte er die Bibel in die Hand geben: die Evangelien und die Pauliniſchen Briefe ſollten in alle Sprachen überſetzt und bis in das letzte Bauernhaus verbreitet werden. In ſeinem berühmten „Lob der Torheit", deſſen kecke Polemik alle Schäden in Staat und Kirche, Berufen und Ständen mit geiſtvollem Spott übergoß, ließ er es ſcharf hervortreten, wie die chriſtliche Wahrheit unter Zeremonien und Formeln, Aberglauben und Dummheit verſchüttet liege. Aus der Betrachtung des Urchriſtentums galt es die äußerlich gewordene Religion zu verjüngen und ihr ein neues Leben praktiſch-ſittlicher Frömmigkeit einzuhauchen: 1516 erſchien die bahnbrechende Ausgabe des Neuen Teſtaments mit einer die Mängel der Vulgata klarlegenden lateiniſchen Überſetzung, Paraphraſen, Kommentare und Abhandlungen ſchloſſen ſich an, in den nächſten zwei Jahrzehnten folgten die großen Ausgaben der Kirchenväter, erbauliche, homiletiſche und didaktiſche Arbeiten gingen nebenher, Ausgaben antiker Autoren und Gelegenheitsſchriften mannigfaltiger Art. Unermüdlich wurde überall das Scheinweſen der Scholaſtik, die Ignoranz des Mönchtums und die zeremonielle Frömmigkeit bekämpft, nicht minder aber der religionsloſe Leichtſinn der „Poeten". Der Widerſpruch zwiſchen kirchlichen und

biblischen Gedankenreihen wurde mit überlegener Schärfe aufgedeckt, fort und fort die echte Religiosität betont, die nicht in dem Glauben an die Kirche und ihre Dogmen, sondern in der frommen Hingabe an Jesus Christus und in der Kraft der tätigen Nächstenliebe ruhe und in den heiligen Schriften als dem höchsten sittlichen Gesetzbuch ihre Gewißheit habe. Von der Aufklärung der Individuen erwartete Erasmus im letzten Grunde alles Heil: so sollte die Aufklärung Schritt für Schritt sich ausbreiten, um schließlich die Kirche zu erfüllen. Ohne Kampf und Gewalt, bloß durch das Wirken von Geist zu Geist sollte die neue Bildung von der Kirche Besitz nehmen, den Aberglauben austilgen, das Zeremonienwesen und die Äußerlichkeiten der Religionsübung, Fasten, Wallfahren, Bilderverehrung, Reliquiendienst, Opferungen und asketische Büßungen abstreifen, die der Vernunft widerstreitenden Konsequenzen des Dogmas und der Heiligen Schrift beseitigen, Verfassung und Kultus zu schlichteren Formen zurückleiten, die sittlich-praktische Religiosität durch Erziehung des Intellekts zur Maxime des Herzens machen und so die mittelalterlichen Ordnungen allgemach durchgeistigen und umwandeln.

Es war eine große Täuschung! Die Täuschung eines Gelehrten, der das Leben aus der Studierzelle ansah, und dessen Ideale, in der Stille geistiger Vertiefung erwachsen, auch zu ihrer Verwirklichung des inneren wie des äußeren Friedens bedurften. Aber die Zeit war nicht friedlich. Kriegswolken standen an ihrem Horizont, die Großmächte, die Territorien, die Orden, die Stände, die Universitäten, selbst die Familien waren feindlich geteilt, in den Massen gärte eine unheimliche Bewegung, ungeheure Veränderungen schienen sich vorzubereiten, es kam zu blutigen Zusammenstößen, zu stürmischen Entladungen bald

hier, bald dort, ein unruhiges Aktionsbedürfnis, Streitluſt und geſpannte Erwartung glühte in den Köpfen: es war keine Zeit beſchaulichen Wandels, äſthetiſchen Empfindens oder wiſſenſchaftlichen Ausreifens, die Luft war zu ſcharf dafür und die Stimmung allzu abhängig von dem Wechſel des Tages. Selbſt ein Erasmus, die exemplariſche äſthetiſche Perſönlichkeit der Epoche — „ein Mann für ſich", wie die Dunkelmännerbriefe rühmten — vermochte ſich zu einem völligen Gleichgewicht der inneren Kräfte, zu einer harmoniſchen Individualität nicht zu entfalten, ſich gegen die zerſetzenden Elemente vielmehr nur durch die Schärfe des Witzes, der Ironie und der Satire zu behaupten, wobei denn unter der ſcheinbar heitern Überlegenheit die geheime Bitterkeit immer wieder hervorſchlug. Und wie unſtet und zerriſſen, ja wie halt- und charakterlos, wie ſo ganz aus bloßen Einfällen und Aufwallungen, aus Halbheiten und Schwächen zuſammengeſetzt erſcheinen faſt alle Menſchen jener Tage, die wir auf der Bühne des Lebens beobachten können. Es iſt ein Zeitalter des Maſſengeiſtes, dem äſthetiſchen Ausleben und der harmoniſchen Vollendung des Individuums ſo ungünſtig wie möglich. Mit Ingrimm ſehen die humaniſtiſchen Enthuſiaſten ihre ariſtokratiſchen Perſönlichkeitsideale in einer durchaus demokratiſchen Geiſtesepoche zerrinnen, auf die ganz allein eine entſchloſſene, allen Vermittlerkünſten abholde und willensgewaltig dreingreifende Einſeitigkeit zu wirken vermochte. Ein Strahl von jenem ſchwärmeriſchen Kultus des Genies, der die Kunſtbegeiſterung Italiens durchglühte, ſchien in den Tagen des Erasmus auch auf Deutſchland herüberzugleiten, aber er ſollte nur zu raſch verbleichen. Selbſt die Hüter der ariſtokratiſchen Geiſteskultur, die Jünger des Humanismus, wurden vom Dämon der Zeit ergriffen, und wenn

in dem derb ſcheltenden Spott eines Sebaſtian Brant, eines Geiler von Kaiſersberg oder Wimpheling immer noch der ſittliche Ernſt durchklang, wenn ſelbſt in der beißenden Ironie eines Erasmus ſich nirgends ein poſitiver reformatoriſcher Eifer verleugnete, ſo hatte die jüngere Humaniſtengeneration ihre Freude am Dreinſchlagen, Spotten, Höhnen und Negieren an und für ſich. Was man dem großen Erasmus hingehen ließ, mußte bei dieſen jungen Feuerköpfen freilich als unerträgliche Anmaßung erſcheinen, und ihr lärmendes, reſpektloſes Treiben, in das ſogar heidniſche Klänge aus dem italieniſchen Humanismus vernehmlich herüberklangen, drohte am Ende den ganzen Humanismus, ſelbſt den allbewunderten Erasmus in Mißkredit zu bringen. Aber die geſchichtliche Bedeutung dieſer die beiden erſten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts umfaſſenden Sturm- und Drangperiode des deutſchen Humanismus iſt es geweſen, daß erſt ſie die Unverträglichkeit der alten und neuen Weltanſchauung mit unerbittlicher Schärfe bloßgelegt, unter Aufopferung aller perſönlichen Rückſichten, unter Verachtung aller Kompromiſſe zwiſchen Scholaſtik und Humanismus, wie ſie ſelbſt der geſchickt lavierende, vieldeutige und in allen Farben ſchillernde „Momus“ Erasmus ſich gerne vorgetäuſcht hatte, die ſchroffe Kriegserklärung der neuen gegen die alte Bildung formuliert hat und — dies war vor allem Huttens Werk — daß ſie gegenüber dem doktrinären Kosmopolitismus des großen Weltweiſen jenen Kampf mit anglühender patriotiſcher Beredſamkeit als die Empörung des nationalen Deutſchtums wider die Römlinge begreifen lehrte.

In zwei Aufſehen erregenden Fehden fand dieſer Umſchwung ſtürmiſchen Ausdruck: in der Polemik Jakob Lochers gegen Wimpheling, als dieſer 1505 durch die Behauptung, der heilige Auguſtin ſei kein Mönch geweſen,

die Auguſtinermönche gegen ſich aufgebracht hatte, aber vor dem Prozeß, der ihm deshalb gemacht werden ſollte, zaghaft zurückgewichen war, und in dem 1510 begonnenen Handel zwiſchen Reuchlin und dem Juden Pfefferkorn, deſſen Verlauf zehn Jahre hindurch das ganze gebildete Deutſchland in Atem hielt, eine Fülle ſchneidiger Streitſchriften zeitigte und 1515 und 16 in den genialen Dunkelmännerbriefen ein Prachtſtück der Weltliteratur und zugleich ein unvergängliches kulturgeſchichtliches Datum ſchuf. Wenn auch der klerikale Sturm, der ſich gegen Reuchlin erhob, weniger dem Humaniſten, als dem Verteidiger der jüdiſchen Theoſophie galt, ſo faßte das humaniſtiſche Lager mit Recht dieſen Ketzerprozeß gegen den ehrwürdigen Apoſtel der griechiſchen und der hebräiſchen Studien als einen typiſchen Fall auf, in dem die neue Richtung als Bahnbrecherin der wiſſenſchaftlichen Freiheit ihre Lebensfähigkeit mit aller Kraft zu erweiſen hatte. In zornfrohem Übermut ſcharten ſich die ſtreitfertigen Bundesgenoſſen zuſammen, und wie Wimpheling, Brant, Jaſius und Erasmus ſich mißbilligend vor dieſen umſturzlüſternen Heißſpornen zurückzogen, ſo wurde auch Reuchlin bange vor ſolchen Freunden, und er mußte ſich ſchließlich ob ſeines ängſtlichen Ausweichens von ſeinem begeiſterten Verehrer Hutten wie ein Schulbube abkanzeln laſſen. Die Spaltung zwiſchen der älteren und der jüngeren Humaniſtengeneration war damit endgültig entſchieden. Jene hatte bisher mit den Theologen in leidlichem Frieden gelebt; ihr galt die Wiſſenſchaft zu hoch, um ſie in das Getriebe der perſönlichen Gegenſätze und Leidenſchaften hinabzerren zu laſſen, ſie wollte einen allmählichen Sieg der Aufklärung und eine friedliche Regeneration der Kirche, doch mit Revolutionären mochte ſie nichts zu ſchaffen haben. Aber wie ſchlecht verſtand ſie, was ihrer Zeit not tat! Die Zeit wollte den

Kampf, und ſchon hatte ſie ihren Helden gefunden. Auf den anfänglich keineswegs ſicheren Ausgang des Prozeſſes, die Verurteilung Reuchlins am 23. Juni 1520, warf bereits Luthers kühnes Auftreten ſeinen Schatten. Nicht lange, ſo ſprangen auch Erasmus, dem ehedem Unantaſtbaren, die Gegner dreiſt an den Hals, und er hatte ſich ſcharf zu wehren. Er blieb ſich auch in der Folge getreu und dünkte ſich zu groß, um ſich an den Tag zu verlieren: ſein grauſames Benehmen gegen Hutten, ſeine diplomatiſch ablehnende Haltung gegen Luther beweiſen es. Aber im Innerſten haftete ihm die Kränkung, ſich fortan von einem Größeren überholt zu ſehen, und mit geheimem Neid blickte er auf den gewaltigen Mann, vor dem ſein Ruhm zu verbleichen drohte, und an dem er, ob er ihn auch noch ſo vornehm zu beurteilen ſuchte, es dennoch ſchmerzlich inne wurde, wie ſehr ihm die eigene Zeit über den Kopf gewachſen war.

Der Humanismus hatte vorläufig ausgeſpielt, bevor er noch ſeine volle Kraft hatte entfalten können: eine ſtärkere Macht vertrat ihm den Weg, dieſelbe, welche einſt die karolingiſch-ottoniſche Renaiſſance überflügelt hatte, die Sehnſucht der Seele nach dem Heil. Für dieſe hatte der Humanismus keine Antwort bereit, denn die angſtvolle Frage nach dem Jenſeits hat ihm nie das Herz erſchüttert. Sein tiefſter Glaubensartikel hieß die unendliche Bildſamkeit und die unverwüſtliche Güte der Menſchennatur, die aller Irrungen und Schwächen durch die Macht der Aufklärung, durch Feſtigung des Willens und durch ſittlich-äſthetiſche Erziehung unfehlbar Herr werden, die nach allem Schönen, Guten und Edeln greifend, es dem eignen Weſen harmoniſch einbildend und in univerſaler Ausweitung des geiſtigen und ſittlichen Wirkungsfeldes die Perſönlichkeit zum Kunſtwerk adelnd in dieſer herrlichen Gotteswelt ſich als die

Krone der Schöpfung fühlen und demgemäß vollenden soll. Bibel und Antike, Weltleben und Wissenschaft galten als gleichwertige Schatzkammern, aus denen das Individuum seine Reichtümer zu sammeln hatte, alles prüfend, das Beste behaltend und es in sein Eigen verwandelnd. Wo wäre ein tieferer Gegensatz denkbar, als der zwischen dem pessimistischen Asketenideal des Mönchschristentums und dem optimistischen Individualismus der Humanisten! Dort die Verleugnung, hier die höchste Bejahung der Welt! Der Humanismus hat weiterhin erkannt, daß der Glaube persönliches Hingeben und Nachleben ist, aber weil er an Plato und Sokrates ebenso wie an Christus glaubte, beide aus dem Gesichtspunkt einer eklektischen Ethik verstand, die Tatsachen der biblischen Geschichte jedoch durch allegorisch-symbolische Auffassung neutralisierte und die historische Entwicklung des Christentums lediglich rationalistisch, aus weltlichen Beweggründen abzuleiten wußte, so blieb ihm der tiefste Lebensquell des Christentums verschlossen: das menschheitumfassende Gefühl der Sündenschwäche und der Verantwortlichkeit vor dem Allmächtigen. Weil der Humanist nur die Fratze des Christentums vor sich sah, den bildungsfeindlichen Zelotismus der Mönchere i, und weil er diese Fratze vom Grunde des Herzens verachtete und bekämpfte, so hätte ihm schon dies die Unbefangenheit des Eingehens rauben müssen, wenn er nicht überhaupt mit dem überlegenen Bewußtsein des aufgeklärten Mannes außerhalb des Christentums gestanden hätte. Der ungeheure Rückschlag, der auf den Humanismus durch die Reformation erfolgte, bewies, daß die Zeit in andern Bahnen geführt sein wollte. Für ästhetische Ideale war sie keineswegs reif, und wenn selbst die Schriften der Humanisten den Einfluß des herrschenden Massengeschmackes nicht verleugnen konnten, so blieben

ſie doch der lateiniſchen Sprache treu und ſchnitten ſich dadurch die Wirkung auf die Maſſen völlig ab, ein Fehler, den erſt Hutten wieder gut zu machen ſuchte. Dieſe äſthetiſchen Kosmopoliten hatten für die tiefſten Bedürfniſſe ihres demokratiſchen Zeitalters kein Verſtändnis; ſie erkannten freilich die allgemeine Sehnſucht nach einer gereinigten Kirche und einem unerſchütterlichen religiöſen Lebenshalt, aber ſie irrten, wenn ſie dieſer Sehnſucht die alten Heilmittel darboten, deren Kraft erſchöpft war: Herſtellung der kirchlichen Disziplin und Erziehung des Intellekts durch die Wiſſenſchaft. Hatte nicht eben die Scholaſtik mit dem Bekenntnis geendigt, daß Glaube und Wiſſen getrennte Welten ſind, und daß der Glaube für ſich allein ſtehen müſſe? und nun wollte der Humanismus wiederum Glaube und Wiſſenſchaft, Frömmigkeit und weltliche Vernunft zuſammenbinden? Da er nicht zur Scholaſtik zurücklenken konnte, blieb ihm alſo nichts übrig, als eine ſyſtematiſche Verquickung von Chriſtentum und Antike in einem ethiſchen Rationalismus mit franziskaniſcher Färbung, der vielleicht dem religiöſen Bedürfnis einer kleinen Gemeinde von Wiſſenden allenfalls genügen mochte, der aber niemals eine Norm für das Geſamtleben der Nation hätte abgeben können. Für die Maſſe ließ er den ſtumpfen kirchlichen Mechanismus nach wie vor übrig, und wie die Kirche auch den Humanismus ſchließlich ertragen und neutraliſiert haben würde, lehrt die päpſtliche Renaiſſance und die Geſchichte des Jeſuitenordens. Die reformatoriſche Bewegung hingegen, welche eben von jenem Maſſengeiſte getragen wurde, hat den Humanismus wohl zurückgedrängt, ſich dienſtbar gemacht, aber weder überwunden noch neutraliſiert: zu tief war das Leben der Gebildeten ſchon mit ſeinen Gedanken durchſättigt, zu Tauſenden zählten ſchon ſeine begeiſterten Jünger an den Univerſitäten und

Schulen, den fürſtlichen Höfen und Kanzleien, in den Kapiteln und Konventen, in den Kloſterzellen und Ratsſtuben; zu innig waren auch ſeine eigenen Intereſſen mit denen des religiöſen Individualismus verflochten.

Humanismus und Reformation, obwohl im treibenden Grunde ihres Weſens völlig verſchieden, ja feindlich geartet, ſind doch, dem Schoße desſelben Zeitalters entwachſen, in gewiſſem Sinne Geſchwiſter. Und es iſt hier ſo falſch, wie überall, das mehr oder minder zufällige perſönliche Verhalten ihrer beiderſeitigen Anhänger zum entſcheidenden Maßſtab zu nehmen, um danach die Einflüſſe einer großen Zeitſtrömung abzuſchätzen, die ſich in hundert Kanälen, dem forſchenden Blicke oft verborgen, durch die Köpfe hinzuleiten pflegt und keinem vorbeigeht, er mag wollen oder nicht, mag es ſtolz bekennen oder trotzig verleugnen. Beide Bewegungen ſind ſich ergänzende Teile jenes großen Prozeſſes, der ſich am beſten an dem ſiegreichen Emporbringen der Laienkultur klar machen läßt und ſich uns als eine allgemeine Veränderung der Lebensgefühle darſtellte. Beiden gemeinſam iſt die „Rückkehr zum Zeichen", die Selbſtbeſinnung der Perſönlichkeit auf ihre eingebornen Grundkräfte, die daraus erwachſende Pflicht der freien Prüfung und des unbeirrten Forſchens nach den echten Quellen der Weisheit, der aus dem Grundſatz der freien Kritik notwendig entſpringende Kampf gegen die entarteten Lebensordnungen und das tiefe Durchdrungenſein von der Schönheit der Welt, von dem ſelbſtändigen Rechte des Irdiſchen, von den gottgeſetzten weltlichen Aufgaben des Menſchen und der völligen Verdienſtloſigkeit des asketiſchen Wandels. Aber wenn der humaniſtiſche Individualismus, von äſthetiſchen Stimmungen beherrſcht, ſich mit dem Vorhandenen ſchmiegſam abfinden konnte, ſofern es nur den Ausbau ſeiner perſön-

lichen Bildungsideale nicht gefährdete, empfing der lutherische aus seinem religiösen Zentrum heraus die zornige Kraft der Auflehnung, die alte Welt in Trümmer zu schlagen und eine neue zu formen nach seinem Bilde. In dieser neuen Welt ward auch dem Humanismus seine Stelle, aber eine andre, eine viel bescheidnere, als er einst geglaubt hatte, eine dienende Stelle, von der er sich erst nach mehr als zwei Jahrhunderten langsam emanzipieren sollte.

Unsere Betrachtung aber muß sich schließlich den Strömungen zuwenden, aus denen jene religiöse Richtung die Macht des Überwindens sich geschöpft hat, und in die alle Seitenarme, deren Laufe wir bisher gefolgt sind, am Ende zusammenmünden sollten, um in einem einzigen großen Strombett gleichsam zu dem gewaltigen Felsentore durchzubrechen, mit welchem die Reformation den Eingang in ein neues Kulturland entdeckt hat. Wer die Notwendigkeit der Reformation und ihres Ursprunges in Deutschland begreifen will, muß sich vor allem über die Bedeutung des Christentums und der Kirche für das mittelalterliche Leben klar geworden sein, d. h. im letzten Grunde über den großen Auseinandersetzungsprozeß der altrömisch-christlichen und der mittelalterlichen Kultursphäre, wie er sich in dem Zeitraum eines Jahrtausends vollzogen und nach unsäglichen Demütigungen und Opfern zu einer gewaltsamen Lösung notwendig hingeführt hat. Dieser wichtigsten Aufgabe unserer kulturgeschichtlichen Darstellung müssen wir nunmehr näher treten.

Viertes Kapitel

Das religiöse Leben des Mittelalters

> No revolution has ever been more gradually prepared, than that which separated almost one half of Europe from the communion of the Roman see; no were Luther and Zwingle any more than occasional instruments of that charge, which, had they never existed, would at no great distance of time have been effected under the names of some other reformers.
>
> Hallam, The constitutional history of England, I, 42.

Die Aneignung des Christentums durch die germanischen Stämme wird immer eines der größten geschichtlichen Probleme bleiben. Wir überblicken ja die Daten der äußeren Bekehrungsgeschichte in hinreichender Vollzähligkeit, wir sind auch über die mannigfaltigen Motive, die bei der Annahme der neuen Religion im einzelnen mitsprachen, genügend unterrichtet, um feststellen zu können, daß von einem tieferen Verständnis ihres Inhalts und einem daher entspringenden Zwange inneren Überzeugtseins kaum an irgend einem Punkte gesprochen werden darf. Aber viel weniger darin liegt der unerschöpfliche Reiz jenes Problems, als in der tiefgründigen Frage, wie eine Religion, die aus einer fremden Kultur ge-

boren und dem heimiſchen Volkstum von außen aufgeiegt war, dennoch mit den innerſten Wurzeln einer ihr völlig widerſtrebenden Bildung ſo eng verwachſen, ja ſelbſt zu der wirkſamſten inneren Lebensmacht ſich allmählich entwickeln konnte. Die wohlfeilen Auskünfte, die ſich hinter der göttlichen Wunderkraft des Chriſtentums verſchanzen oder mit pathetiſchem Bruſtton von einer auserleſenen Prädispoſition der Germanen für die Religion Jeſu reden, darf eine ernſthafte Geſchichtsbetrachtung heute mit begründetem Mißtrauen zurückweiſen. Auch die Verſuche, in den heidniſchen Religionsanſchauungen der Germanen Analogien aufzudecken, die dem Chriſtentum entgegenkommen mußten, bewegen ſich auf einem ſehr unſicheren Boden, und ſind ſchon deshalb überflüſſig, weil doch das Heidentum auch neben dem Chriſtentum, ſogar in gewiſſem Sinne mitten in der Kirche, weiterbeſtand, und weil der entſcheidende Zuſammenſtoß überhaupt gar nicht zwiſchen chriſtlicher und germaniſcher Religion erfolgt iſt, ſondern zwiſchen chriſtlicher und germaniſcher Sittlichkeit. Die Religion der alten Germanen war der mythiſchen Vorſtellungsweiſe noch nicht entwachſen, ſie wurzelte noch in jener unmittelbaren Anſchauung des Kosmos, welche in der atmoſphäriſchen, animaliſchen und vegetabiliſchen Welt überall die Wirkſamkeit von abgeſchiedenen Seelen und Dämonen zu erkennen glaubte, im glänzenden Tagesgeſtirn den höchſten Himmelsgott verehrte, von dem ſich nach und nach weitere göttliche Hypoſtaſen abzweigten, und welche eben vermöge dieſes durchaus poetiſchen Charakters ſich in einem Kultus rein zeremonieller Übungen und ſymboliſcher Veranſtaltungen auslebte, aber mit der Sphäre des ſittlichen Handelns nicht die geringſte Berührung hatte. Mit dieſen poetiſch-ſymboliſchen Elementen vermochte ſich das Chriſtentum verhältnismäßig

leicht abzufinden: es bedurfte oft nur leiſer Wandlungen und Umdeutungen. Aber den hartnäckigſten Widerſtand hatte es da zu überwinden, wo es in die natürliche Sittlichkeit des handelnden Lebens übergriff, wo es nicht mit kosmogoniſchen und ſoteriologiſchen Belehrungen, mit Heiligen- und Reliquienkult, mit Sanktionierung des heidniſchen Aberglaubens in chriſtlichen Formen auftrat, ſondern mit dem Anſpruch, die einzigen ethiſchen Normen zu überliefern. Gerade das aber war der ungeheure Fortſchritt, den das Chriſtentum für die Germanen bedeutete: von der mythiſchen Religionsſtufe zu der ethiſchen. Und wenn die ſtaunende Neugierde, mit der ſie in die chriſtliche Kirche eintraten, in dem Bewußtſein, an einer überlegenen Kultur damit Anteil zu gewinnen, die nachhaltigſte Nahrung fand, ſo geſellte ſich ihr auch das dunkle Gefühl von einer ganz neuen und durch die unerhörten Opfer, die ihr von aſketiſchen Perſönlichkeiten gebracht wurden, ſeltſam ergreifenden Weltbetrachtung, welcher das Religiöſe mit dem Sittlichen in Eins zuſammenfiel. Die Entwicklung des religiöſen Lebens im Mittelalter iſt eine ſich überſteigernde Reihe immer neuer und immer dringlicherer Anſtrengungen, dieſes ſchwierigſten Kulturproblemes von verſchiedenen Seiten her Herr zu werden. Wer das Chriſtentum als Dogma betrachtet, der muß dem Mittelalter alle originalen Verdienſte abſprechen: von dieſer Seite geſehen iſt ſeine religiöſe Arbeit lediglich epigonenhaft. Wer aber das Chriſtentum als Leben begreift, der muß dem germaniſch-romaniſchen Mittelalter eine ſchöpferiſche, über die Religioſität des Altertums weit hinausführende und eine erſtaunliche Fülle ſittlicher Kräfte freimachende Originalität zuerkennen. In dem Chriſtentum wurde ein völlig neues Lebensideal ergriffen: das ſittliche Handeln iſt nicht an die Willkür des einzelnen,

nicht an das Urteil der öffentlichen Meinung, nicht an Brauch und Satzung der Sippe, des Stammes, des Staates gebunden, es darf weder durch das allgemeine Herkommen noch durch bloße Zweckmäßigkeiten sich bestimmen lassen, es empfängt vielmehr seine Motive, seine Richtung und seine Ziele aus dem geoffenbarten Willen eines höchsten Gottes, der, im Gegensatz zu den heidnischen Gottheiten allen Naturbedingtheiten enthoben, als absolut freies und persönliches Wesen die Welt regiert und ihr einen letzten Zweck gesetzt hat. Wer sein Leben dem Dienste dieses göttlichen Willens weiht, der ist heilig, die Religion ist die Quelle und die Norm alles sittlichen Handelns.

Von diesem Ideal, welches, Religion und Sittlichkeit innig zusammenknüpfend, den einzelnen zu einem bis dahin völlig unbekannten Persönlichkeitsstande emporhob, ist die mittelalterliche Menschheit im letzten Grunde erzogen worden. Jahrhunderte hat sie bedurft, um es in ihr eigen Fleisch und Blut zu verwandeln. Jene Heiligkeit, die irdische Voraussetzung der jenseitigen Seligkeit, zu erlangen, wurde das Ziel, das immer weiter und weiter bis in die niedersten Schichten die Geister zu beherrschen begann, und zu dessen Verwirklichung immer großartigere Anläufe versucht wurden. Das schmerzliche Mißlingen aller dieser unter dem Einsatz außerordentlicher Kräfte unternommenen Versuche hatte aber seinen vornehmsten Grund darin, daß das Christentum nicht als Religion, sondern als Kirche, d. h. als eine soziale, politische und wirtschaftliche Macht, sich in die mittelalterliche Kultur hineingeschoben und diese überwältigt hatte, ohne sie sich wirklich assimilieren, sie auf ihren Ton stimmen zu können, was doch durch das Zusammenwohnen gleichsam unter demselben Dache notwendig gefordert war. Es war demnach keine religiöse Bewegung möglich, die nicht sofort sich mit poli-

tischen, sozialen oder wirtschaftlichen Faktoren verquickt hätte. Der unversöhnlichste Gegensatz aber, der in jenem langen, erbitterten Ringen zweier Kulturen von völlig verschiedenen Voraussetzungen beständig schneidend empfunden wurde, war der zwischen einer jenseits und einer diesseits orientierten Sittlichkeit: dort erschien das Sittliche als eine absolute, transszendente Realität, hier als entwachsen aus natürlichen Bedingtheiten; dort als göttliches Gesetz, hier als sozialrechtliche Verpflichtung, dort als metaphysische Tatsache, hier als Erzeugnis der Gesellschaft, dort als supranatural gebundene Askese, hier als praktische Selbstbeurteilung.

In diesem Jahrhunderte währenden Reibungsprozeß zweier Kulturgegensätze war der kirchliche Faktor natürlich der stärkere, aber wo er den weltlichen überwunden zu haben meinte, da schnellte der allzu straff gespannte Bogen jedesmal wieder jählings zurück: die Askese schlug um in den Naturalismus. Und je mehr die ganze Gesellschaft in allen ihren Schichten mit den mönchisch-kirchlichen Ideen sich durchsetzte, um so allgemeiner und unerträglicher wurde dieses Doppelspiel empfunden, zu keiner Zeit also unerträglicher, als im 15. Jahrhundert. Erst die Reformation hat die Summe aller jener suchenden, tastenden und ringenden Bewegungen gezogen, erst sie bereitete dem unseligen Dualismus das Ende, stellte das Christentum mit den in der Entwicklung der Gesellschaft inzwischen erwachsenen Forderungen zum ersten Male in wirklichen Einklang und entdeckte jenen echten Christenstand, nach dem man unter zahllosen Irrungen und Hemmungen sehnsüchtig getrachtet, in dem Religion und Sittlichkeit zu einer einzigen persönlichen Lebensmacht verschlungen waren: erst sie hat das Christentum als wirklichen innern Besitz gewonnen, erst sie hat es zu dem schöpferischen Mittel-

punkte der Persönlichkeit gemacht, an dem alle menschlichen Strebungen ihren lebendigen Ursprung, den tiefsten Quell ihrer Kräfte und ihre dauernde Rechtfertigung vor Gott haben. Und wiewohl jener römisch-germanische Kulturgegensatz damals keineswegs endgültig beseitigt worden ist, vielmehr seine Nachwirkungen noch bis heute an hundert Punkten lebendig geblieben sind, es war doch seitdem ein neuer Lebensstand gewonnen, in dem jener Gegensatz immer neu überwunden werden konnte, und der zum Träger einer neuen Kultur berufen war.

Wer dieses Erlösende in Luthers Auftreten geschichtlich begreifen will, muß sich die bedeutendsten Wendepunkte des religiösen Lebens, welche ihm voraufliegen, zu vergegenwärtigen suchen.

I. Kirche und Mönchtum

> Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen, und sich auf einen höhern Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja selbst Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniſſe des Heiligen zu verehren!
>
> Goethe.

In eine fertige Kirche waren einst die Germanen eingetreten, und als das fränkische Reich die römisch-katholische Kirche samt ihrem Dogma und ihrer Verfassung, ihren Kultusformen und ihren religiösen und sittlichen Anschauungen in das nationale Leben einfach herüber-

nahm, war damit ein Kulturfortschritt von weltgeschichtlicher Bedeutung eingeleitet, dessen innere Notwendigkeit durch das Schicksal der germanisch-arianischen Kirchen deutlich genug erwiesen war. Denn überall, wo in den römischen Provinzen neben den Angehörigen der Reichskirche die arianischen Germanen saßen, bedeutete diese religiöse Scheidung auch eine feindliche Abschließung der Profankulturen: die arianische Kirche blieb in nationaler Gebundenheit wesentlich auf das platte Land beschränkt, während die Bekenner der römischen, jener an Zahl, Organisation und Bildung unendlich überlegen, die Städte bewohnten. Erst durch den Übertritt der Franken zur katholischen Kirche, in der sie die einzige lebenskräftige Kulturmacht erkannten, nicht sowohl die Hüterin des rechten Glaubens, als die vorbildliche Trägerin einer geregelten Verfassung, die Ordnerin und Beschützerin der Rechtspflege, der Armen- und Krankenpflege, des Verkehrswesens, der gewerblichen und der wirtschaftlichen Technik und aller materiellen Lebensinteressen, fiel jene hemmende Schranke zwischen Romanen und Germanen, der Arianismus starb langsam aus, und indem die Kirche Romanen und Germanen jetzt gleichmäßig umfaßte, war einer Durchdringung der nationalen mit der antiken Kultur die Bahn frei gegeben. Die Religion hatte in diesem Prozeß zunächst nur eine untergeordnete Bedeutung. Es wiederholte sich derselbe Vorgang, den die Weltgeschichte immer bezeugt, wo eine höhere Kultur mit einer niederen zusammentrifft: die Unterliegenden übernehmen den Gott des siegreichen oder geistig überlegenen Volkes und räumen ihm in ihrer religiösen Verehrung die höchste Stelle ein, ohne doch mit den früheren Göttern zu brechen. So hatte einst vom Niederrhein her die Wodansverehrung einer höheren, schon römisch beeinflußten Kultur die altgermanische Ver-

ehrung des Himmelsgottes Tiu überflügelt, so nahm man jetzt den gewaltigen Christengott der römischen Reichskirche demütig auf, ohne doch darüber das Heidentum aufzugeben. Und die römische Kirche, wie sie war, machte diesen Übergang leicht, denn da sie selbst das Ergebnis einer Ausgleichung zwischen Christentum und Heidentum auf dem Boden des römischen Reiches war und den alten Polytheismus völlig in sich aufgenommen hatte, so fanden die heidnischen Germanen, was sie an ihrer nationalen Religion gehabt hatten, hier im wesentlichen wieder, nur schöner und herrlicher, nur umkleidet mit höheren Geheimnissen, mit höherer Heiligkeit, mit höherer Wunderkraft und dem Reiz einer neuen Kultur, der man immer begieriger zustrebte. Denn wie stellte sich diese Kirche den neu gewonnenen Völkern dar?

Im antiken Heidentum war die Verehrung der höchsten Gottheit immer nur der Pflege der Auserlesenen vertraut gewesen: die große Masse hatte sich an jene dämonischen Mittelwesen gehalten, die, dem Irdischen verwandter, überall, Glück oder Unheil stiftend, in das Leben greifen konnten. Ebenso schob sich in der christlichen Kirche zwischen den höchsten, unbegriffenen Gott, der sich nur den Auserwählten offenbart, und die sündige Menschheit eine Fülle von Zwischenwesen ein, die den Verkehr der betenden und opfernden Masse mit jenem höchsten Gott vermitteln sollten: Engel und Heilige, Märtyrer und fromme Asketen. Über allen diesen thronte der Gottmensch Christus und seine jungfräuliche Mutter Maria, deren Verehrung, in der griechischen Kirche mit dem 5. Jahrhundert durchgedrungen, im Westen mit dem 6. Jahrhundert einsetzend und immer schwärmerischer erfaßt, allmählich der Christusverehrung völlig parallel ausgebaut werden sollte, bis sie diese mehr und mehr in den Hinter-

grund drängte. An die Stelle der heidnischen Kultstätten waren christliche Kapellen getreten, die neuen Heiligen übernahmen das alte Erbe: die Sagen, die volksmäßigen Traditionen, die Bitten und Hoffnungen, die Feste und zeremoniellen Gebräuche, die an jenen Stätten hafteten; und mit der religiösen Ausgleichung, die durch die Katholizität der Kirche erst recht ermöglicht war, und in der der religiöse Synkretismus des ausgehenden Altertums nachwirkte, wurden solche Lokalkulte zum guten Teile Gesamteigentum der ganzen Kirche, die die Zahl ihrer Heiligen bald aus allen Provinzen der christlichen Welt vervollständigen konnte. Wie fernerhin das Heidentum, den Einwirkungen der Dämonen sich in jedem Augenblick ausgesetzt glaubend, deshalb auch in jedem Augenblicke der magischen Schutzmittel nicht entraten mochte, so hatte ihm die Kirche auch hier entgegenkommen müssen: die alten Amulette, Zaubermittel, Beschwörungen, Gelübde, Bittgänge und Opfer bot sie ihm in den altvertrauten, nunmehr christlich umgedeuteten Formen, den Gottesdienst gestaltete sie nach der Analogie der heidnischen Mysterien und nahm den Bilder- und Symbolkultus, den schwingenden Weihrauchkessel, die Altäre mit flammenden Kerzen, den Nimbus der Heiligen, Weihungen, Waschungen und asketische Enthaltsamkeiten mannigfaltigster Art auch in ihre Bräuche auf. Die heidnischen Anschauungen vom goldenen Zeitalter der Menschheit wurden in das aus dem biblischen Urstand der Menschheit hergeleitete kirchliche Naturrecht verwebt, und die soziale Unzufriedenheit der ablebenden alten Welt wurde durch die kirchliche Verurteilung der irdischen Ordnungen und die in der Askese fußenden und ihre überzeugende Kraft in einer umfassenden Liebestätigkeit bewährenden Ansätze zur Herstellung einer neuen Gesellschaftsordnung sank-

tioniert. Das Mönchtum gab dieſem Peſſimismus eine epochemachende Wendung, indem es den Formen des bürgerlichen Daſeins entſagend, das Leben in Familie, Beruf und Beſitz von ſich werfend die gottgewollte Lebensordnung in beſchränktem Kreiſe vorbildlich durchzuführen ſuchte. Es wurde dadurch zu einem Proteſt gegen das Heidentum in der Kirche, der erſte Verſuch, das Chriſtentum nicht bloß in ſakralen Zeremonien, ſondern als ein neues Lebensgeſetz darzuſtellen. Eben deshalb ging das Mönchtum neben der immer weltförmiger werdenden Kirche als ihr mächtigſtes Korrektiv einher, an welchem dieſe ſich immer wieder auf ihre gewaltigſte Kraft beſann, mit der ſie die Welt ſich unterwerfen ſollte. Der Eintritt in die Kirche bedeutete eigentlich nirgendwo einen Bruch mit dem früheren Leben: die ehemaligen Gebräuche und Formen empfingen eben nur einen neuen Sinn; das Mönchtum aber wollte dieſen Bruch, es war erfüllt von dem durchaus Neuen des Chriſtenſtandes, es trug die Ideale dieſes neuen Lebens in ſich, daher ſeine anziehende Kraft und ſeine immer energiſcher durchgreifende ſittliche Initiative, die früher oder ſpäter notwendig die Führung der Kirche an ſich reißen mußte.

Die Kirche ging ja allerdings auch nicht in der Auslegung des Dogmas und in der Mitteilung göttlicher Weihen und Kräfte auf, ſie wurde vielmehr, wie es ihr Auguſtin vorgezeichnet hatte, zu der größten ſittlichen Erziehungsanſtalt des Mittelalters. Dadurch, daß im 9. Jahrhundert die Einteilung des Reichs in Seelſorgerbezirke durchgeführt wurde, war ihr auch der letzte Mann erreichbar geworden; ihr Recht und ihre Ordnungen bildeten das feſteſte Gerippe des Reichskörpers, den kräftigſten Rückhalt der monarchiſchen Gewalt, und wenn Karl der Große dem Staat auch die großen ſittlichen und intellek-

tuellen Bildungsaufgaben zuwies, von denen der altgermanische Rechts-, Polizei- und Militärstaat noch nichts gewußt hatte, so ließ er den Staat jene doch eben durch die Kirche voliziehen. Aber als Erziehungsanstalt bedurfte die Kirche natürlich auch des Nachdrucks äußerer Zuchtmittel: Zwang, Gesetz und Strafe; was sie zu fordern hatte, trat als Rechtsordnung auf, sie behauptete es kraft ihrer wirtschaftlichen, politischen und polizeilichen Macht als das göttliche Gesetz, und sie hätte ihrer Weltmission nicht anders genügen können, als indem sie einging in die Welt und sich in rechtlichen Organisationen auswirkte. Deshalb blieb ihr das Mönchtum als beständiger Warner zur Seite, auf das Grundproblem des christlichen Lebens, das von Vorschriften und Strafen, Politik und Moral immer wieder zugedeckt zu werden drohte, unermüdlich hinzeigend und das Bewußtsein wach erhaltend, daß es mit der Unterwerfung unter das Dogma und die Kirchenzucht nicht getan ist, wenn nicht die Religion als sittliche Lebensnorm wirksam werden kann. Für sich allein wäre das Mönchtum unfähig gewesen, die Welt für das Christentum zu erobern und die jungen Völker zur ethischen Religion zu erziehen, aber indem es neben, mit und in der Kirche gleichsam paradigmatisch tätig war, hat es dieser erst die Kraft mitgeteilt, die sie im Strome der Verweltlichung oben hielt und an die Übermacht irdischer Zwecke nicht verloren gehen ließ. Gegenüber dem alles neutralisierenden Herrschaftsgedanken, dessen Erbin die römische Kirche ist, und der es ihr so außerordentlich schwer, ja unmöglich machen sollte, die übernommenen Aufgaben der sittlichen Völkererziehung rein durchzuführen, bewahrte das Mönchtum stets jene individualistische Grundstimmung der Religiosität, welche das persönliche Heil der Sorge des einzelnen überweist. Auf der gegenseitigen Spannung und dem Inein-

anderwirken dieſer beiden Grundmächte beruht das religiöſe Leben des Mittelalters.

Aber von vornherein muß doch feſtgehalten werden, daß dieſe beiden Grundmächte der mittelalterlichen Religioſität in dem Chriſtentum Jeſu und ſeiner Jünger nicht enthalten, alſo auch nicht aus ihm entfaltet ſind. Beide ſind vielmehr Teilerſcheinungen jenes auch in der Entwicklung des Dogmas und des Kultus wahrzunehmenden großen Verſchmelzungs- und Umſtimmungsprozeſſes, der das notwendige Ergebnis der Auseinanderſetzung zwiſchen dem Chriſtentum und der griechiſch-römiſchen Weltkultur war. Die Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters war nichts anderes, als die Geſamtheit der Chriſtusgläubigen, ein Nebeneinander geordneter Gemeinden, freier Konventikel und Kultverbände, nicht durch eine äußere Einheit zuſammengehalten, ſondern durch gemeinſame Hoffnungen und Ziele, durch das gemeinſame Streben nach perſönlicher Heiligkeit in der Erwartung des Reiches Chriſti. Erſt der Kampf mit dem Heidentum zwang der Kirche eine weltliche Organiſation auf, und indem ſie ſich zur Biſchofs- und Papſtkirche umbildete, beſiegte ſie die ihr entgegenſtehende Kultur des römiſchen Reiches mit den Mitteln dieſer Kultur, welche ſie ſich zueignete. Auch die mönchiſche Askeſe hat ſich, obwohl ſie es verſucht hat, weder auf Forderungen Jeſu noch der Apoſtel berufen können, denn dieſe haben nirgends den Beſitz an ſich, vielmehr nur ſeinen unſittlichen Gebrauch verurteilt, die Liebe Gottes und des Nächſten als das höchſte Sittengeſetz verkündigt, aber deſſen Erfüllung nicht in dem abſoluten Verzicht auf Beruf, Eigentum, Ehe und perſönlichen Weltſtand geſehen, ſondern in der wandelloſen Reinheit des Herzens, die ſich an jene in keinem Augenblicke gebunden fühlt und willig ihr Kreuz trägt, wie es Gott ihr an ihrem be-

ſonderen Teile beſchieden. „Es iſt“ — wie Alkuin einmal ſagt — „etwas andres, die Welt beſitzen, etwas andres, von ihr gefangen ſein; man kann Reichtümer haben und doch nicht haben, entbehren und doch haben.“ Nicht aus dem Chriſtentum iſt die Mönchere geboren, ſondern aus dem tiefen Riß, den die orientaliſche Religioſität zwiſchen Geiſt und Materie befeſtigt hatte, mit allen Kräften darauf hinſtrebend, daß die Seele frei werde von den Schlingen der Sinnenwelt und den Weg zu Gott finde. Verwandte Gedankenreihen der griechiſchen Philoſophie, Anregungen des kultiſchen Synkretismus der römiſchen Kaiſerzeit halfen jenen Trieb verſtärken, die wirtſchaftliche Not, der kaiſerliche Despotismus, das ſoziale Elend des faulenden Römerreichs erzeugten eine peſſimiſtiſche Atmoſphäre, die ſeiner Entfaltung günſtig war, und die gewiſſe Zuverſicht, daß der Untergang der Welt nahe bevorſtehe, daß ihre Güter wertlos geworden und der Herrſchaft des Satans verfallen ſeien, daß der Chriſt ſich zum Bürger eines zukünftigen Gottesreiches zu bereiten habe und allein in der Gotteskindſchaft, in welcher die Unterſchiede von Herrſchern und Knechten aufgehoben ſind, ſeine Freiheit und ſeine Hoffnung auf ein ſeliges Leben beſitze, richtete als das erhabenſte Ideal der perſönlichen Heiligkeit die vollkommene Weltflucht auf. Das Reich Gottes, urſprünglich als die kommende Vollendung der gegenwärtigen Welt gedacht, wurde nun zu einer in das Jenſeits entrückten Größe, und für das irdiſche Daſein blieb nichts, als die Sehnſucht der Seele nach Erlöſung, die jenſeits gerichtete Gottesliebe. Die Begriffe von Glück, Vollkommenheit und ſittlicher Güte wurden metaphyſiſch umgeſtimmt, ihr Zuſammenhang mit den natürlichen Trieben des ſinnlichen Menſchen wurde zerriſſen, und von einer jenſeitig orientierten Moral führte keine Brücke mehr hin-

über zu den natürlichen Ordnungen des diesseitigen Weltlebens.

Die Askese ist noch immer das sichere Symptom einer degenerierten oder doch einer niedergehenden Kultur gewesen. Sie war die letzte Zuflucht des Ekels der römischen Welt vor sich selbst, eine schneidende Einseitigkeit und als solche siegreich; zugleich der Kristallisationspunkt für alle Ausgeburten einer tollen Phantastik, die sich mit den Fetzen eines rohen Aberglaubens, einer heidnischen Symbolik, eines synkretistischen Mysterienwahns behing und in apokalyptischen Träumen, selbst in ausschweifenden Romanen bedenklichster Art schwelgte. Wenn die Askese aber schon im Altertum sich nur unter Kämpfen durchsetzen konnte, was sollte vollends die junge germanische Welt mit diesem Fäulnisprodukt einer ihr fremden Kultur? Dennoch ist sie langsam davon überwältigt worden, weil das Mönchtum, als sie es kennen lernte, bereits in die Kirche eingegangen und von ihr ausdrücklich als die vorbildliche christliche Lebensform sanktioniert war. Die Kirche konnte nicht anders. Denn seitdem sie sich zu einer hierarchischen Ordnung entwickelt hatte, zu einem Staatswesen, das nicht mehr durch den religiösen Enthusiasmus, Streben nach Heiligung und brüderliche Nächstenliebe, sondern nur durch äußere Mittel, durch weltlichen Zwang und Gehorsam zusammengehalten werden konnte, seitdem sie infolgedessen die Mündigkeit der einzelnen einzuschränken, die freie religiöse Betätigung aufzuheben, den christlichen Bruderssinn zu schwächen, das sittliche Leben nicht zu heben und zu stärken, sondern zu verwirren drohte, seitdem hatten ihr jene Vielen, in denen der Geist der älteren Gemeinden forterbte, zweifelnd den Rücken gewendet, auf eigne Hand den Frieden zu suchen, den sie in dieser weltförmigen Kirche nicht mehr fanden. Sie waren weit entfernt, die

Kirche mit ihren Lehren, Weihen und Gnadenspenden zu verwerfen, aber sie bangten für die Zukunft der Kirche und zogen es vor, sich selber den Weg zu ihrem Gott zu bahnen durch persönliche Heiligung in der Weltabgeschiedenheit eines beschaulichen Daseins. Alle Unbefriedigten strömten deshalb in Scharen dem Mönchtum zu. Freilich gab es zahllose Spielarten des asketischen Daseins und darunter nicht wenige verwerflichster Art, aber hier war doch die einzige Form geboten, in der ein der frommen Betrachtung der göttlichen Dinge geweihtes Leben freiwilliger Armut und Weltentäußerung, wie man es für das wahrhaft apostolische hielt, zu verwirklichen war. Tausende strömten herzu, sehr zweifelhafte Elemente darunter, die ihren bloßen Überdruß an der Leerheit des Lebens und dem sozialen Notstand, Stimmungen des Weltschmerzes oder gar der Trägheit und Neugier mit diesem Mantel decken wollten. Im 4. Jahrhundert war das Mönchtum bereits eine Macht geworden, die für die Kirche eine Gefahr bedeuten mußte, wenn sie nicht Stellung zu ihr nahm. Die Kirche folgte der ihr eingeborenen Politik: sie neutralisierte das Mönchtum, indem sie es ausdrücklich als die höchste Verwirklichungsform christlichen Lebens anerkannte, aber gleichwohl ihren angeblich gottgestifteten Anspruch, die einzige Mittlerin, zwischen Gott und Menschheit zu sein, keineswegs aufgab, sondern nach Maßgabe dieses Anspruchs jenem seine Stellung zuwies. Indem man das Leben der Priester durch die mönchische Forderung der Ehelosigkeit asketisch zu regeln begann, tat man einen Schritt weiter auf dem schon eingeschlagenen und durch das novatianische und donatistische Schisma gebotenen Wege, den priesterlichen Stand durch eigentümliche Sitten, Vorschriften und Weihen über den der Laien zu erheben und gegen diesen abzuschließen; bald begann

man auch die Biſchofsſtühle aus mönchiſchen Kreiſen zu beſetzen. Aber noch wichtiger war ein andres: die Anziehungskraft des Mönchtums hatte gezeigt, daß die Kirche als hierarchiſch-ſakramentale Gemeinſchaft nicht im ſtande war, allen Heilſuchenden den Frieden der Seele zu verbürgen, alle Oppoſition zum Schweigen zu bringen; anderſeits bewies eben die politiſche Erſcheinung der Kirche, daß das Lebensideal der mönchschriſtlichen Askeſe ganz unmöglich auf den geſamten Klerus, noch weniger auf die Laienwelt ausgedehnt werden konnte, und dennoch — wo war denn damals ein erhabeneres Ideal zu finden? Die Kirche bewährte auch hier ihr organiſatoriſches Geſchick, auch hier wußte ſie das Unvereinbare zu vereinen, das verweltlichte Prieſtertum mit dem weltflüchtigen Mönchtum zu verſöhnen, indem ſie nämlich eine doppelte Sittlichkeit anerkannte: die der Vollkommenen, womit ſie die Mönche über alle übrigen Glieder der Kirche ſchmeichelnd emporhob, und die der Unvollkommenen, welche an der Erreichung des chriſtlichen Lebensideals von vornherein verzweifeln, im Beſitz aller irdiſchen Güter als eines notwendigen Übels bleiben, nur hier und da, etwas mehr oder weniger darauf Verzicht leiſtend, im übrigen durch fleißigen Gebrauch der Sakramente und kirchlichen Gnadenmittel auf Reinigung und Heiligung des unvollkommenen Ichs bedacht und an dem Überſchuß der von den Vollkommenen aufgeſpeicherten guten Werke und gottgefälligen Sühnungen in dem demütigen Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit dankbaren Anteil nehmend. Durch dieſe Gliederung ihrer Angehörigen in die Prieſter als die Bewahrer der göttlichen Geheimniſſe und die Spender überirdiſcher Gnaden, in die Mönche als die ſchlechthin Vollkommenen und in die Laien als die ſchwachen Unmündigen, die aber zu ihrem Troſte an den Gütern jener

beiden Teil haben dürfen, hatte die Kirche eine innere Einheitlichkeit und eine folgerichtig in einander greifende Geſchloſſenheit des Aufbaus gewonnen, die gegen jeden Angriff geſichert ſchien. Und in dem Mönchtum hatte ſie ſich zugleich ein Ventil geſchaffen, durch das alle unruhigen und oppoſitionellen Elemente ihre Ableitung ſowie ihren hinreichenden und zweckmäßigſten Spielraum fanden. Aber eine doppelte Gefahr lag hier verborgen. Einmal bedeutete der Bund mit der Kirche auch für das Mönchtum die Verweltlichung, alſo den Verfall: die Klöſter gerieten nicht nur in die Botmäßigkeit der Weltgeiſtlichen, ſondern ſogar in die des Laienadels, die Äbte geſellten ſich den weltlichen Großen. Weiterhin aber lag in der Anerkennung einer doppelten Sittlichkeit ein Moment beſchloſſen, welches das ſittliche Gewiſſen der Laien nicht zu wecken und zu ſchärfen, aber zu ſchwächen und einzuſchläfern geeignet war: galt denen doch das vollkommene chriſtliche Leben ſchlechthin für unerreichbar, wozu alſo überhaupt erſt danach ſtreben, da Einem doch die Kirche von deſſen Segnungen gerade ſo viel zukommen ließ, wie man bedurfte? Die erſte Gefahr iſt frühzeitig bemerkt worden: die Einen wollten ihr begegnen, indem ſie mit der Welt auch die Weltkirche flohen und ſich einem ſtrengen Anachoretentum in die Arme warfen, die Andern faßten eine durchgreifende Reform des Mönchtums und der Prieſterkirche ins Auge, und ſo lief eine geſteigerte Reihe mönchiſcher Reformverſuche von der Gründung des Benediktinerordens im 6. Jahrhundert über Benedikt von Aniane und die Cluniacenſer bis auf die Karthäuſer, Ziſterzienſer, Prämonſtratenſer, die Bettelorden, Auguſtinereremiten und Karmeliter hin. Die zweite Gefahr iſt nicht unbemerkt geblieben, aber ſie iſt das ganze Mittelalter hindurch weit unterſchätzt worden. Wie das Kaiſertum, ſo ruhte auch

die Kirche auf der Ariſtokratie, und wenn der Klerus dem Laienadel gegenüber ſich als der bevorrechtete Stand geberdete, ſo dieſer gegenüber den andern ſozialen Schichten; die Maſſe verachteten beide oder dachten gar nicht an ſie, und das hat ſich furchtbar gerächt, als die Kultur laienhaft und demokratiſch zu werden begann, ohne daß Kirche und Ariſtokratie für die Bedürfniſſe der emporſtrebenden unteren Laienſtände irgendwelches Verſtändnis gewannen.

Weder die Kirche noch das Mönchtum allein haben alſo die germaniſchen Nationen für das Chriſtentum gewonnen, ſondern das Zuſammenwirken dieſer beiden, von denen keines das Chriſtentum in ſeiner urſprünglichen Form mehr darſtellte, ſondern in der Auffaſſung der antiken Geſellſchaft, verquickt mit ihren Idealen und ihren Stimmungen. Das Chriſtentum kam zu ihnen als eine überlegene und darum unmöglich abzulehnende, aber doch als eine völlig fremde Kultur, die anderſeits auf allen Gebieten, wo das germaniſche Element nicht überwog, alſo im größten Teile Italiens und Spaniens und im ſüdlichen Gallien als die Erbſchaft des Römerreichs ununterbrochen fortwirkte, das heidniſche Volksleben im weſentlichen unberührt laſſend und eigentlich bloß mit einer chriſtlichen Etikette verſehend. Hier wirkten alſo — in Spanien wenigſtens bis zur Maurenherrſchaft — nur die Spannungen, welche in dieſer Kultur ſelbſt enthalten waren. In Oberitalien und im nördlichen Gallien kam durch die ſtarke germaniſche, zum Teil auch keltiſche Beimiſchung der Romanismus ſchon nicht zu einer ſo entſchiedenen Ausprägung, und in Deutſchland war nur der Weſten und Süden als altes römiſches Kulturland für deſſen Einfluß empfänglich, in den mittleren und nördlichen Teilen vermochte er niemals wirklich durchzudringen, und deshalb geſellten ſich in Deutſchland zu den Spannungen innerhalb

des römisch-kirchlichen Christentums selbst, welche im Dogma und in dem Gegensatz von Askese und Sinnlichkeit, Weltflucht und Weltbeherrschung vorzugsweise angelegt waren, noch die weiteren zwischen einer damit auferlegten fremdartigen und der angestammten nationalen Kultur. Natürlich waren die letzteren die stärkeren, die Aneignung des Christentums mußte also hier ungleich heftigere Zuckungen des Volkskörpers zur Folge haben, als anderwärts, diese Spannungen mußten wachsen, je kräftiger das nationale Empfinden sich ausbildete, und sie mußten sich schließlich gewaltsam lösen, um die fremden Auffassungen, Ideale und Stimmungen, in deren Hülle das Christentum seit Jahrhunderten überliefert worden war, mit einem Ruck abzuwerfen und einen neuen Kern herauszustellen, der nun erst, jedes Drucks entlastet, sein eignes Leben völlig entfalten konnte.

Bis ins 15. Jahrhundert hinein dauerte in Deutschland jener gewaltige Aneignungsprozeß, der die Kontinuität der Weltkultur rettete, die mittelalterliche Menschheit emporbildete, aber mit schweren Opfern erkauft werden mußte. Drei Epochen lassen sich in ihm unterscheiden. Zuvor aber gilt es noch eins seiner wirksamsten Fermente kennen zu lernen, eine geistige Lebensmacht von höchst individueller Art: den Augustinismus.

II. Augustin

„Was also willst du erkennen? — Gott und die Seele! — „Und nichts weiter?" — Gar nichts weiter!

Augustin, Soliloquia.

Wenn das römisch-katholische Christentum trotz seiner weltförmigen, halb heidnischen Gestalt in den Germanen das Gefühl eines höhern Daseins weckte, welches inner-

halb dieſer überlegenen Ziviliſation auch gerade die innige Beziehung von Religion und Sittlichkeit als die Offenbarung einer völlig neuen und imponierenden Lebensanſchauung dunkel empfand, ſo gelang ihm das nicht zuletzt durch die Kraft ſeines größten religiöſen Genies, des Auguſtin, den zwar die Kirche fort und fort als eine oberſte Autorität verehrt hat, mit dem ſie aber gleichwohl, wie ſofort betont werden muß, beſtändig in heimlicher Reibung blieb: Individualismus und Romanismus ſind eben geſchworene Gegenſätze.

Der römiſche Rechtsgeiſt, wie er die Auffaſſung aller Lebensverhältniſſe beherrſchte, hatte ſich von Anfang an im Abendlande auch des religiöſen Verſtändniſſes bemächtigt und dieſes beſonders durch den Juriſten Tertullian und die organiſatoriſch begabte Herrſchernatur Cyprians auf den maßgebenden Ausdruck gebracht. Nicht in der philoſophiſchen Begründung des Dogmas lag der religiöſe Schwerpunkt, wie im griechiſchen Oſten, ſondern in dem Problem der Erlöſung: wie kann der Menſch ſeiner Sünden ledig werden, die Gerechtigkeit vor Gott und ein ewiges Leben erlangen? Das Verhältnis des Menſchen zu Gott hatte man ſich gewöhnt als Rechtsverhältnis anzuſehen: der zürnende Gott iſt durch den Opfertod Chriſti mit der Menſchheit verſöhnt worden, die Nachfolge Chriſti beſteht in der Erfüllung des Geſetzes, d. h. der Glaubensregel und der ſittlich-religiöſen Vorſchriften der heiligen Bücher. Durch dieſe muß der Menſch ſeinem Gott „genugtun", und was er darüber hinaus leiſtet durch Beten, Faſten und Almoſengeben, das erwirbt ihm Verdienſt bei Gott und deſſen Gnade, das Gegenteil aber ſeinen Zorn, der wiederum durch freiwillige Bußen verſöhnt ſein will, und dem Maße der Sünde muß jedesmal das Maß der Strafe entſprechen. Darin beruhte die

ganze Bußdisziplin der Kirche, denn bei der Unsicherheit über den Wert der eignen Leistungen und der sittlichen Schwäche der Zeit bedurfte man einer Autorität, die dafür bürgte, daß man den zürnenden Gott in der Tat versöhnt hatte. Das leisteten die Bischöfe als die Erben des apostolischen Geistes, welcher schon im 2. Jahrhundert nicht mehr in der Form des lebendigen Enthusiasmus wirkte, sondern nur noch als völlig unpersönliche Amtsausstattung, nicht in den Individuen, sondern in den Institutionen; und aus der novatianischen Krisis war die Kirche mit dem Grundsatz hervorgegangen, daß schlechthin alle Sünden durch das bischöfliche Richteramt vergeben werden könnten. Diese Auffassung der Religion unter rechtlichen Gesichtspunkten hat Augustin ebenso wenig überwunden wie die von der absoluten Autorität der sakramentalen Kirche, und gerade der Zwang, den diese beiden Gedankenkreise auf eine Persönlichkeit von so tiefer Ursprünglichkeit ausübten, beweist, welche Macht ihnen im 4. Jahrhundert bereits innewohnte: der römische Rechtsgeist im Verein mit der heidnischen Kultusmagie hatte die lateinische Kirche gebaut, und eine erschlaffte Sittlichkeit, die Furcht vor dem himmlischen Richter und die Angst vor der Strafe hatten in ihrem mütterlichen Schoße die sicherste Zuflucht vor dem göttlichen Zorn zu finden geglaubt. Aber indem Augustin in jene beiden Schemata die wundervolle Mitgift seines unvergleichlichen Ichs hineingoß, hat er ihnen eine Wärme des Lebens und eine unerschöpfliche Spannkraft mitgeteilt, die sich in immer neuen Schlägen entladen sollte, und an der sich die Frömmigkeit von Jahrhunderten entzündet hat.

Jene durch keine Formel hinreichend aufzulösende Keimkraft persönlichen Eigenlebens, in der die unvergängliche Anregungsfähigkeit des Paulinismus beruht, ist auch

das Geheimnis der geſchichtlichen Rolle Auguſtins. Der Skeptizismus hatte ihm alles rauben können, nur nicht die Gewißheit des eignen Selbſt; mag es doch keine Wirklichkeit der Dinge, keinen Gott, kein Übel und keine Schuld geben, eins kann durch keine Reflexion weggedeutet werden: die Furcht vor dem Übel, das brennende Gefühl der Sünde und die heiße Sehnſucht nach einem höchſten Gut. Von dieſem tiefſten Grundgefühl einer inneren Realität her entwickelte Auguſtin ſein Weltbild, und indem der Intellekt denkmäßig auslegte, was ihm die innere Erfahrung vorſchrieb, war nunmehr jede Skepſis ohnmächtig geworden, die Summe alles Denkens über die Welt ordnete ſich ihm um die beiden feſten Pole: Gott, das höchſte Gut, und die ſuchende Seele, die ihm zuſtrebt. Und zugleich war damit der gemeinſame Lebenspunkt offengelegt, in dem Metaphyſik, Ethik und Religion zuſammentreffen: ſeiner ſuchenden Seele erſchien Gott als das einzige wahre Sein gegenüber dem Nichtſein oder der Vergänglichkeit alles übrigen. Erſchüttert aber ſtand er vor dem furchtbaren Rätſel, was ihm keine Philoſophie aufzulöſen vermochte, warum die Seele, die doch nach dem einzigen wahren Sein ſo innig verlangt, gleichwohl unfähig iſt, es zu ergreifen, ja es beſtändig verliert. Und im Lichte dieſer Betrachtung, daß der Wille das, was er will, im Grunde nicht will, erſchien ihm das höchſte Sein als das höchſte Gut, der Wille als frei, ſobald er durch das Gute beſtimmt und der naturhaften Sphäre ſinnlicher Triebe enthoben iſt, die Sinnlichkeit aber, die den Willen in ihrer Sphäre feſthalten möchte, als das Böſe ſchlechthin, als der Zwang der Sünde. An der überwältigenden Erſcheinung Chriſti war ihm nun die erlöſende Gewißheit aufgegangen, welche aus der Qual dieſes Widerſpruches troſtreich hinausführte: Gott iſt die Liebe, die

hilfreiche Gnade, die den gebundenen Willen des Menschen frei macht, ihn auf das Gute lenkt und zu sich hinaufzieht. So hatte Christus, dessen freiwilliger Opfertod durch die Gnade Gottes das Fundament unsrer Seligkeit geworden ist, Christus, die Hoheit im Kleide der Demut, das Innenleben des Augustin mächtig umgestimmt, ihm das Gefühl erweckt, daß die Gnade Gottes auch zu ihm herabgestiegen sei und seinen Willen aus der schmählichen Knechtschaft der Sünde erlöst habe. Und indem er diese innere Umwandlung in ihrer ganzen erlösenden Kraft empfand, hat er den Menschen in Christus wieder tief gewürdigt und für die Anschauung das konkrete geschichtliche Christusbild zurückgewonnen, welches die griechische Spekulation verflüchtigt hatte, und welches der abendländischen Frömmigkeit seitdem nicht wieder verloren gegangen ist. In Christo besaß er die Zuversicht, daß alles in der Liebe Gottes beschlossen ist: das kreatürliche Sein steht dem ewigen Sein, das Böse dem Guten, der gebundene Wille dem freien gegenüber, wie die Gottlosigkeit der Gottesliebe. Der Mensch ist so schwach und unfrei, unfähig zum Guten, die Sünde ist seine von Adam ererbte Daseinsform, doch von oben kommt die Gnade und schenkt ihm, wonach er begehrt: den Glauben, die Liebe, die sittliche Freiheit, die ewige Seligkeit.

Es war die weltgeschichtliche Tat Augustins, daß er die bis dahin geltende dogmatische Tradition aus einer Doktrin durch eine selbständige Erneuerung paulinischer Gedanken in lebendige religiöse Größen umgeschaffen, Sittlichkeit und Religion aufs innigste verknüpft, auch die Askese nicht als Entsinnlichung und Vergottung, sondern sittlich gefaßt und die Erlösung nicht als einmaligen göttlichen Akt verstanden hat, an dem der Mensch nur durch die Taufe Anteil gewinnt, sondern als den immer neuen,

in ſtetem Fluß begriffenen göttlichen Lebensſtrom, in dem die menſchliche Seele fort und fort atmet. An dieſem individualiſtiſchen Elemente, dem alles vor dem großen Problem der Erlöſung zurückweicht, das ganz aufgeht in der Frage: wie gelangt die ſchuldbefangene Seele zu ihrem Gott? haben alle tieferen theologiſchen Bewegungen, die in der Folgezeit an Auguſtin angeknüpft und der Kirche opponiert haben, ihre Stärke beſeſſen, und die Unverträglichkeit jenes Elements mit dem Romanismus und der Ekkleſiaſtik würde ſchon viel früher hervorgetreten ſein, wäre nicht auch hier die Wucht der zufällig bedingten Auguſtiniſchen Perſönlichkeit beſtimmend geweſen, in der die beiden widerſtrebenden Gedankenkreiſe tatſächlich neben einander lagen. Auguſtin hat nirgends die Tradition angetaſtet, ſondern nur ſein Leben in ſie hineingehaucht. Sein Heilsſtandpunkt war an ſich durch den Wortlaut der heiligen Schriften völlig ungebunden, dennoch konnte er dieſen daneben als abſolute Offenbarung behandeln. Seine chriſtliche Überzeugung war, daß die Religion in Glaube, Liebe, Demut und Hoffnung beruhe, und daß allein die Gnade ſelig mache, und doch hat er anderſeits nicht jene traditionelle Anſchauung überwunden, daß die Religion im intellektuellen Erkennen und im Trachten nach einem bloß jenſeitigen Heil beſtehe, daß die Seligkeit in der Erhebung des Intellekts zu Gott und in der myſtiſchen Schauung gegeben ſei. Er glaubte, daß die Gnade Gottes als unwiderſtehliche Naturmacht wirke und nur denjenigen zuteil werde, die Gott von Ewigkeit her dazu prädeſtiniert habe, und dennoch hat er, wo er in theologiſche Lehrentwicklungen eintrat, ſich auf den herkömmlichen Linien gehalten, die freiwirkende Gnade an die kirchlichen Sakramente gebunden, ſie ſomit in das rechtlich-dingliche Schema eingegliedert und den Begriff der Kirche als der

Gemeinſchaft der Erwählten in den äußerlichen Begriff der katholiſchen Sakramentskirche übergleiten laſſen, die die göttliche Gnade gleichſam zu verwalten hat und die Wahrheit des Glaubens durch ihre Autorität verbürgt, welcher alſo das einzelne Individuum bei der Unmöglichkeit, auf eigene Hand die geoffenbarten Wahrheiten zu erkennen, ſich gehorſam zu unterwerfen habe.

So hat er denn auch die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, die niemand ſo tief begriffen hatte, wie er, gleichwohl mit dem Vulgärkatholizismus verknüpft und damit ihrer herben Hoheit entkleidet. Paulus hatte, aus Sündenqual und mühſeliger Geſetzesgerechtigkeit durch die Offenbarung Chriſti emporgehoben, in dem Glauben an den präexiſtenten Heiland, der in irdiſcher Erſcheinung die Welt des Geſetzes, der Sünden und des Todes überwand und als Geiſt in ſeinen Gläubigen fortlebt, das Heil gefunden. Der Glaube war ihm eine befreiende, ſchöpferiſche geiſtige Macht, vor der ihm alle Geſetzesheiligkeit zerging, ein neues Leben, eine neue Freiheit, von Gott geſchenkt und ergriffen in Jeſu, der unerſchöpfliche Quellpunkt aller ſittlichen Leiſtungen. Aber ſeine Antitheſe von Geſetz und Glaube hatte, wo ſie nicht auf judaiſtiſche Vorausſetzungen traf, auch gleich ihre Schärfe verloren, und wenn auch die Formeln des genialen Theologen weiter gebraucht wurden, ſo waren ſie doch ärmer an Sinn geworden: nicht als ein neues Leben in Chriſto verſtand man zumeiſt den Glauben, ſondern als ein Fürwahrhalten und Bekennen des Evangeliums, und indem man nun von dieſer Auffaſſung her dem Paulus nachſprach, daß der Glaube allein ſelig mache, war man dazu gekommen, die ſittlichen Leiſtungen, welche dort die Frucht des neuen Lebens ſein ſollten, als ein Hinzutretendes, nicht eben Heilsnotwendiges anzuſehen.

Das führte zu ſchweren Verirrungen, es drohte die Sittlichkeit im Chriſtentum in Frage zu ſtellen. Hier ſetzte Auguſtins rettende Tat ein. Auch ihm war nicht die Sittlichkeit das Höchſte im Chriſtentum, ſondern, wie dem Paulus, der Glaube als der neue Lebensſtand, in dem die Liebe und das Trachten nach Vollkommenheit von ſelbſt beſchloſſen ſind. Aber weil er die katholiſche Maſſenkirche vor ſich ſah, in der die echte Religion vor dem Bekenntnis mit dem Munde zurückwich, ſo mußte er der eſoteriſchen Formel auch eine exoteriſche Wendung geben, in welcher die Souveränität des Glaubens geſichert wurde und dennoch auch die Sittlichkeit als ein Unveräußerliches gelten blieb, und ſo prägte er die Formel: ſelig macht der Glaube, welcher in der Liebe tätig iſt (vgl. Gal. 5, 6). Sie iſt zu der Grundformel der katholiſchen Kirche geworden; ſie hat wiederum die Überſchätzung der Werkgerechtigkeit befördern helfen, aber ſie enthielt zugleich in der Betonung des ſeligmachenden Glaubens den Keim zu einer Wiederbelebung der pauliniſchen Rechtfertigungslehre, welche allerdings nur einem eigenſtändigen religiöſen Genie gelingen konnte, und nur nachdem die empiriſche Kirche, die Paulus noch nicht vor Augen gehabt hatte, als eine irreligiöſe Anſtalt erkannt und des Glorienſcheines der höchſten Heilsnotwendigkeit entkleidet war. Daher haben die pauliniſchen Formeln, ſo oft ſie bei den mittelalterlichen Kirchenlehrern begegnen mochten, doch einer eigentlichen Triebkraft entbehrt; erſt als man die Ekkleſiaſtik überwunden, den Hunger der Seele nach geiſtlicher Speiſung immer ſchmerzlicher empfunden und der Gotteskindſchaft immer perſönlicher teilhaftig zu werden ſich bemüht hatte, erſt als man über dem Auguſtin der „Konfeſſionen“ und der Prädeſtinationslehre den Anwalt der katholiſchen Kirche mehr und mehr vergeſſen hatte, erſt da

fand man über Auguſtin den Weg zu Paulus zurück, und die Rechtfertigungslehre konnte zu dem Eckſtein eines neuen religiöſen Bewußtſeins werden.

Naturen, ſo reich an wogendem Leben, können nicht ſelten ebenſo viele Widerſprüche umſpannen, wie das Leben ſelbſt; ſie werden dann meiſtens ſchlechte Syſtematiker ſein und ihre Fähigkeit des theoretiſchen Formulierens wird der Genialität ihrer Erfahrungen nirgends nachkommen können. So auch Auguſtin. Er wußte Gefühle und Stimmungen hinreißend darzulegen, aber er blieb ſelbſt in dieſer Sphäre gefangen. Er war tief davon durchdrungen, daß Glauben ein Höheres iſt, als Erkennen, daß Religion und Sittlichkeit auf derſelben Wurzel wachſen, daß Gott nicht der ſtrafende Richter, ſondern die ewige Liebe iſt, aber doch blieben ihm Glaube und Liebe, Gnade und Seligkeit vorwiegend Tatſachen ſeines äſthetiſch, ja künſtleriſch veranlagten Gefühlslebens. Er war von Haus aus kein Kämpfer und kein Pädagog, eine völlig undogmatiſche Natur. In ſeiner Gnadenlehre ſteckt ein Reſt von äſthetiſchem Quietismus, ſie ermangelt der Impulſe für den handelnden Willen, ſie zeigt innerhalb des irdiſchen Daſeins keine greiflichen Ziele, ſie betont wohl den grundlegenden Wert des Glaubens, der aber doch anderſeits auch an den verdienſtlichen Leiſtungen, alſo an einem gar nicht durch den Glauben notwendig Beſtimmten, gemeſſen wird; und da ſie am Ende alles auf den in die Seele wirkenden Gott zurückführt und den Prädeſtinationsgedanken hinzunimmt, geht ihr das eigentliche Verſtändnis für den Erlöſertod Chriſti verloren.

Indem Auguſtin das alte Dogma unberührt ließ, aber ſeine religiöſe Gedankenwelt hineinbildete, wurde ein Zuſtand geſchaffen, der für das ganze Mittelalter charakteriſtiſch blieb: das Dogma wurde zur Reliquie,

zu einer gegebenen ehrwürdigen Größe, die man im ganzen ſtehen ließ, von der aber die Frömmigkeit keine Impulſe mehr empfing; dagegen hat ſich dieſe am Auguſtinismus immer neu befruchten können. In der offiziellen Kirche wurde die auguſtiniſche Lehre ihren Formeln nach rezipiert, ihrem Sinne nach umgebogen, denn die von ihr behauptete Unfreiheit des Willens, die Unwiderſtehlichkeit der Gnade und die Prädeſtination waren völlig unverträglich mit dem Maß der Verantwortlichkeit, das die Kirche von dem einzelnen verlangte, mit ihrem Anſpruch, zu löſen und zu binden, allen Sündern von der göttlichen Gnade zu ſpenden und ihnen die genugtuenden Leiſtungen aufzulegen. Durch Gregor den Großen, dem der abendländiſche Katholizismus ſein entſcheidendes Gepräge zu danken hat, wurde auch die auguſtiniſche Theologie neutraliſiert, die Religion wieder als eine Summe von Rechtsordnungen auf die Begriffe Geſetz und Vergeltung, Lohn und Strafe bezogen, neben der Gnade der freie Wille betont, welcher durch fleißigen Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel das Heil ſich ſelbſt beſchafft, der ganze Paganismus der Maſſenreligion, Heiligen- und Reliquiendienſt, Opfer, Bittgänge, wurde unter dem Geſichtspunkte ſatisfaktoriſcher Leiſtungen zur Abwendung oder Verkürzung der ewigen Strafen gutgeheißen und das Fegefeuer dem kirchlichen Inventar ausdrücklich einverleibt. Je mehr ſich aber die Religioſität des ausgehenden Mittelalters von der kirchlichen Bevormundung loslöſte, um ſo mehr ſuchte ſie auch in dem auguſtiniſchen Individualismus ihre Stütze und drängte auf eine Renaiſſance ſeiner echten religiöſen Grundgedanken hin. —

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Christentums

> Überall ist die Religion, in welcher Gestalt immer sie nachgewiesen wird, das Streben, durch die Unterstützung höherer geistiger Mächte den Widerspruch, in dem man sich im Verhältnis zur Welt vorfindet, zugunsten der Machtstellung über die Welt zu lösen.
>
> Albrecht Ritschl.

Die Kirche als Rechts- und Sakramentsanstalt, das Mönchtum als exemplarische Lebensform, das waren die beiden Organe des Christentums, mit denen es auch auf die Massen wirken konnte. Der Augustinismus war zunächst nur den theologisch Gebildeten zugänglich, er konnte erst mit der Zunahme der Laienbildung und einer dem früheren Mittelalter noch nicht erreichbaren Vertiefung des Innenlebens zu einer wirksamen Macht werden; aber auch in der verkümmerten Gestalt, wie er sich in Lehre und Praxis der Kirche darstellte, hat er doch das grundlegende Bewußtsein, daß in dem Christentum eine höhere Daseinsform, die ethisch-religiöse, gegeben sei, fördern und tragen helfen.

Durch die voranstehenden Betrachtungen haben wir den Standpunkt gewonnen, von dem aus die Entwicklungsstufen der mittelalterlichen Religiosität sich mit völliger Klarheit überschauen lassen, und dieser Aufgabe wenden wir uns nunmehr zu.

A. Die zivilisatorisch-missionierende Epoche

> Solange nicht alle wahrhafte Christen waren, mußte die ungefüge Welt und die halbentwickelte Christenheit beherrscht und erzogen werden; denn im andern Falle wäre das Evangelium gefangen geführt worden von den ihm feindlichen Mächten und wäre nicht imstande gewesen, seine Mission zu erfüllen. Adolf Harnack.

In der ersten Epoche der Aneignungsgeschichte des Christentums, die bis zur kluniazensischen Reformbewegung reicht, wirkten jene drei Faktoren, Kirche, Mönchtum und Augustinismus, im ganzen einmütig zusammen: das Christentum erschien als ein schlechthin Neues, als das wunderbare Gefäß der imponierenden römischen Kultur, und über dieser gemeinsamen Aufgabe der Bildungsvermittlung wurden die in jener Trias angelegten Gegensätze noch kaum bemerkt. Das Volk fügte sich dieser neuen Erziehung fast durchaus willig, der Übergang zum Christentum erfolgte im allgemeinen, namentlich bei den Burgunden und Franken, wo sich nicht etwa nach und nach die einzelnen, sondern auf einmal große Volksmassen dem neuen Glauben anschlossen, leicht und schmerzlos, jedenfalls ohne innerliche Kämpfe und ohne Märtyrer, denn gerade die leitenden Geister zogen die Massen nach sich, und das Heidentum fand keine opferwilligen Apostel mehr. Bei den Alamannen, Baiern, Thüringern, Friesen und Sachsen war der lange und zähe Widerstand gegen das Christentum nur zum kleinsten Teil religiös, zum größeren durch das konservative, freiheitliche Stammesbewußtsein bestimmt: man war mißtrauisch gegen die fremde Bildung und ihre Gefahren, zumal sie mit dem Anspruch politischer Eroberungen auftrat. Und als alle diese Stämme in das fränkische Reich wirklich eingegangen waren und dieses

außer Gallien und der ſpaniſchen Mark alle weſtgermaniſchen Völker des inneren Deutſchlands und das langobardiſche Italien umfaßte, als ſomit eine Lage geſchaffen war, die ganz von ſelbſt darauf hindrängte, die fränkiſche Reichskirche als eine Erneuerung der altrömiſchen anzuſehen und ſie der griechiſchen als die lateiniſche gegenüberzuſtellen, wie es Karl der Große mit vollem Bewußtſein tat, da begann auch der Widerſtand gegen das Chriſtentum mehr und mehr zu verſchwinden, und bald empfand man überall die Segnungen der kirchlichen Inſtitutionen, die ſich in der Folge als der feſteſte Kitt des Reiches erwieſen und für die Durchdringung der nationalen Bildung mit der chriſtlich-antiken die entſcheidenden Vorausſetzungen ſchufen.

Jede Erziehung muß mit äußerlichen Vorſchriften beginnen und durch dieſe allmählich nach innen zu wirken ſuchen. Die fränkiſche Kirche des 6. Jahrhunderts, zunächſt durchaus von römiſchen Klerikern beſetzt, hatte dieſe Aufgabe ſchon richtig erfaßt. Die ungeheuren ſittlichen Verirrungen, die bei dem Zuſammentreffen zweier heterogenen Kulturen noch immer ſich eingeſtellt haben, konnte ſie natürlich nicht hindern; daß auch Geiſtliche davon mitgeriſſen werden konnten, darf nicht Wunder nehmen, ſind ſie doch ebenſo gut, wie die Laien, Kinder ihres Zeitalters. Den chriſtlichen Glauben zum Hebel der ſittlichen Kraft zu machen, war ja eben das große Problem, deſſen Löſung man erſt dunkel zuſtrebte, und wenn die zunehmende Veräußerlichung einer Religion bezeichnet werden kann durch die abſteigende Stufenfolge vom lebendigen Glaubensgedanken zum denkmäßig entwickelten Lehrſatz, von dieſem zur rechtlichen und zeremoniellen Norm und endlich zur unverſtandenen Reliquie, ſo pflegt die Aneignung einer neuen Religion bei ungebildeten Völkern auf dem um-

gekehrten Wege zu verlaufen: zuerſt wirkt das geheimnisvoll Anziehende, in dem man ein Höheres umfaßt und ahnt, dann beugt man ſich der Vorſchrift, ſchreitet weiter zum Erkennen in Form von Lehrſätzen fort und dringt ſchließlich durch alle dieſe Hüllen bis zum lebendigen Glauben vor, für den jene drei erſten Stufen zuletzt wertlos geworden ſind.

Mit rechtlichen und zeremoniellen Vorſchriften begann die chriſtliche Erziehung der Germanen. Es galt eine chriſtliche Regelung der äußeren Lebensführung, die das Bewußtſein jedes einzelnen, ein Mitglied der großen Kirche zu ſein, nie ermatten laſſen durfte; und die germaniſche Anſchauung vom Prieſtertum, die in dem Prieſter nicht nur den Vollzieher des Opfers und der heiligen Handlungen, ſondern auch den Hüter des Rechts und den Ordner der Strafe ſah, kam dieſem Erzieheramt der Kirche entgegen. Willig ſtrömte das Volk dem Gottesdienſte zu, ſchon im 6. Jahrhundert wurden zahlreiche Gotteshäuſer gebaut, in Bittgängen und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel war die Menge nicht läſſig, Verlöbniſſe, Eheſchließungen und Beſtattungen wurden durch kirchliche Handlungen gehoben, und durch Gebet und Bekreuzigung weihte man gern die mannigfaltigen Verrichtungen des täglichen Lebens. In plötzlicher Not, in unerwarteten Schickſalswendungen ſah man Gerichte des erzürnten Gottes, Furcht und Hoffnung, die Angſt vor dem Übel und der Wunſch nach Glück trieben in die Kirche, den Herrn über Leben und Tod durch Opfer und Gebet zu gewinnen; und wenn man zunächſt die irdiſchen Vorteile meinte, dazwiſchen regte ſich doch auch kräftig der ſchon vom Heidentum her vertraute Gedanke an das Jenſeits, deſſen Seligkeit man ſich in ſinnlich-eudämoniſtiſchen Farben ausmalte, durchdrungen von dem durch die chriſtliche

Vergeltungslehre vertieften Bewußtsein, daß man sich schon hienieden jener würdig zu machen hatte. Mit Stolz nannten sich die Franken das Volk Christi, in seinem Zeichen hatten sie gesiegt, er war der Gott ihrer neuen Kultur, die ihren Vorrang vor allen Barbarenvölkern begründete, er war ihr oberster Kriegsherr, er hatte ihnen seine Liebe zu erkennen gegeben, ihn liebten sie wieder als treue Söhne seiner Kirche, ihm fühlten sie sich verantwortlich, bei ihm stand der Lohn und die Strafe, das Gesetz und die Vergeltung. Denn fest wurzelte der Glaube, daß Gottes Hand allenthalben im irdischen Getriebe wirksam sei: in ihm fand der alte Aberglaube eine neue Begründung, der Wunsch, den göttlichen Willen im Orakel zu erkunden, die Sucht nach dem Wunder, die Ehrfurcht vor dem Symbol, vor geweihten Dingen und heiligen Zeichen, mit denen man sich der Dämonen erwehrte. Auch in den Heiligen und ihren Reliquien sah man die Träger göttlicher Kräfte, rasch blühte so ein christlicher Polytheismus auf, und derselbe Vorgang wiederholte sich, der schon bei dem Übergang des antiken Heidentums zum Christentum zu beobachten war: Fortführung heidnischer Gebräuche, Festtage, Prozessionen und Kultgewohnheiten in christlichen Umdeutungen. Auch der religiöse Synkretismus von damals stellte sich wieder ein: es gab Priester, welche abwechselnd Christo und den alten heidnischen Gottheiten öffentlich ihre Opfer brachten, und obwohl Königtum und Kirche durch Kapitularien und Synodalverordnungen das Heidentum einzuschränken suchten, auf das Volk machte das keinen tiefen Eindruck, es hing zähe an den alten Bräuchen und wurde durch das Christentum keineswegs unduldsam gegen die zahlreichen Mischformen alter und neuer Religiosität, in denen man den göttlichen Geheimnissen nahe zu kommen suchte. Ge-

nug, daß der oberſte Rang des Chriſtengottes unbeſchränkt empfunden wurde. Denn mochte man die Kräfte, die vom Jenſeits ins Diesſeits herüberwirken, in ſtetem Fluſſe glauben, über allen Zwiſchengewalten, die ſie vermittelten, thronte doch jener höchſte Gott, der die Welt regiert, und ſein Sohn Chriſtus, der himmliſche König, der den Tod und die Hölle überwunden, den Menſchen Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit verheißen hat, und der allen das Heil ſchenkt, die ihm in Treuen anhangen. Das war noch kein chriſtliches, aber doch ein kräftiges religiöſes Empfinden, welches mit dem ſittlichen ſchon in bedeutſame Berührung trat und den Keim einer neuen Frömmigkeit enthielt.

Der Klerus des 6. Jahrhunderts ſcheint ſich zunächſt in Gewaltthätigkeit, Grauſamkeit, Habgier und trotziger Selbſthilfe von den Laien nicht zu unterſcheiden, dennoch hat er die ihm zugefallene Aufgabe keineswegs vernachläſſigt. Wir wiſſen von Biſchöfen, die an Sonn- und Feſttagen regelmäßig predigten und ſolche Predigten abſchriftlich zur Belehrung minder wortgewandter Kleriker verbreiten ließen; manche predigten täglich, es waren ſchlichte erbauliche Auslegungen von Schriftworten. Daneben pflegte man den kirchlichen Geſang, in den auch die Gemeinde ſchon an den geeigneten Stellen refrainartig einzugreifen hatte. Die Einführung der Sonntagsheiligung ſtieß allerdings auf Schwierigkeiten, aber ſie wurde durchgeſetzt und mit der Kirchenzucht ſehr bald Ernſt gemacht. Wenn der Biſchof durch die Abneigung der Germanen, in Städten zu wohnen, und die aus ihr folgende Zerſplitterung des Bistums in Parochien und kleine Seelſorgerbezirke von einer unmittelbaren perſönlichen Einwirkung auf das ihm unterſtellte Volk abgeſchnitten war, ſo war doch das Recht der Firmung, der Sündenvergebung und der kirchlichen

Disziplinargewalt in seiner Hand geblieben; die letztere übte er durch Diözesansynoden und regelmäßige Kirchenvisitationen, den Laien gegenüber durch die Strafe der Abendmahlsentziehung, die Exkommunikation oder durch beschämende öffentliche Kirchenstrafen bei Verbrechern. Indem die Kirche ferner alle Armen und Arbeitsunfähigen regelmäßig unterstützte, die Fürsorge für die Kranken übernahm, Gefangene loskaufte, die Schranken zwischen Sklaven und Freien durchbrach, den grausamen Menschenopfern steuerte, das kirchliche Asylrecht durchsetzte, seit dem 11. Jahrhundert durch die sogenannten Gottesfrieden, die den königlichen Landfrieden die Bahn bereiteten, das Fehdewesen einschränkte, die sittlichen Beziehungen der Familie einschärfte, Bruderkrieg, eheliche Untreue oder Zwist zwischen Eltern und Kindern als sündig brandmarkend, die kanonischen Ehegesetze mit Energie durchführend und anderseits die sippenrechtlichen Pflichten des Heidentums, wie die Blutrache, bekämpfend durch die unermüdliche Betonung der christlichen Tugenden: Friedfertigkeit, Verzeihen und Dulden, brüderliche Schätzung des Nebenmenschen — durch dieses alles hat sie das wilde Geschlecht der fränkischen Eroberer langsam humaneren Auffassungen entgegengeführt, seinen Trotz gebrochen und es die sittlichen Güter des Lebens erkennen und schätzen gelehrt. Aber eindringlicher als Lehre, Vorschrift und Zucht, pflegt die Macht des Beispiels zu wirken: hier lag die erzieherische Bedeutung des Mönchtums.

Es gab vereinzelte Asketen, es gab asketische Genossenschaften und Klöster. Von einem Zwiespalt zwischen Bischöfen und Mönchen war zunächst noch keine Rede, das Mönchtum war nicht eine konkurrierende Macht neben der Kirche, sondern es vertrat ihren exemplarischen Lebensstand, und die Asketenvereine wie die Klöster standen unter

biſchöflicher Disziplin. Hatte die Askeſe vor der fränkiſchen Eroberung ſich in Gallien nur langſam unter großem Widerſtreben Boden gewannen, auf die Germanen machte ſie Eindruck faſt von Anbeginn. Schon Chlodowech umgab ſich mit Asketen, ſchon er, wie ſpäter Pippin und Karl, ſah die Mönche als ſeine Beter an und nahm ihre Frömmigkeit ſehr klug gewiſſermaßen in den öffentlichen Dienſt des Patriotismus; eine ſeiner Schweſtern entſchloß ſich ſogar, Nonne zu werden. Durch die halb politiſch ſchlaue, halb abergläubiſche Stellungnahme Chlodowechs zu den fremden Asketen wurden dieſe beim Volke populär: ſie wurden nicht mehr bloß neugierig oder mitleidig betrachtet, man ſuchte auch ihre Fürſprache und Anteil an ihrer Heiligkeit zu gewinnen, indem man durch demütige Verehrung, durch Schenkungen und Stiftungen um ihre Gunſt warb. Raſch vermehrte ſich die Zahl der Klöſter, vor deren anwachſender Fülle die alten Asketenvereine mehr und mehr verſchwanden; daß ſich ihnen ſchon Germanen anſchloſſen, ſcheint nur vereinzelt vorgekommen zu ſein. Aber in paſſiver Askeſe, in Gebet, Arbeit und frommem Wandel ging das Mönchsleben einſtweilen noch auf, ein reformatoriſcher Zug trat noch nicht in ihm hervor. Das wurde anders, ſeit mit dem Ausgange des 6. Jahrhunderts das iriſch-ſchottiſche Mönchtum auf fränkiſchem Boden Fuß zu faſſen begann. Dem herben ſittlichen Idealismus des Kolumba galt das fränkiſche Chriſtentum nur als ein äußerer Firnis, er ſetzte ſeine volle Kraft an die Verwirklichung der chriſtlichen Vollkommenheit in jener ſtrengen Askeſe, die das ganze Leben als eine einzige große Bußübung anſah: der Kernpunkt ſeiner Mönchsregel war ſtummer Gehorſam, Tötung des eignen Willens, Armut und Keuſchheit; die kleinſten Übertretungen ſollten durch Schläge und Einkerkerung geahndet werden,

jeder Augenblick des Tages von einer Mahnung des Gewiſſens, von einem Sieg über das Ich und ſeine Verſuchungen begleitet ſein. Dieſer ſtahlharte Mann mit dem unerſchütterlichen Glauben an ſeine Sendung, mit dem erbarmungsloſen Pflichtgefühl und der unbeugſamen Ehrlichkeit wirkte überwältigend: ſcharenweiſe drängte man ſeinen Klöſtern zu, man ſtaunte ihn an wie ein unbegreifliches Wunder, der Hof und die Großen ſuchten ihn, ſie trugen ihm die Erziehung ihrer Kinder an, Geiſtliche verehrten in ihm ihren Gewiſſensrat, man empfand das Bedürfnis ihm zu beichten, das Herz mit ſeinen Sünden vor ihm auszuſchütten und die Seele ſeiner Fürſorge zu vertrauen. Raſch war Kolumba die populärſte Perſönlichkeit geworden. Er wußte dieſe Stellung unverweilt zu nutzen, und wie in ſeiner keltiſchen Heimat nicht die Biſchöfe, ſondern die Klöſter das religiöſe Leben beſtimmten, ſo begann er auch auf deutſchem Boden mit den Waffen des Mönchtums jetzt den großen Kampf gegen die Sünde und begründete nach iriſchem Muſter eine ſtrenge Bußzucht auf Grund der ſogenannten Bußbücher, in denen nicht nur die augenfälligen Sünden, wie bisher, ſondern auch alle verborgenen Gedankenſünden ihren Platz und die Prieſter die Normen fanden, nach denen alle einzelnen Sünden zu behandeln waren. Die Gedankenſünden waren nur durch die Beichte zu ermitteln, und die Einführung der Privatbeichte, durch die ſich die Herrſchaft des Prieſters über die ihm anvertrauten Seelen erſt ganz befeſtigte, war die folgenreichſte Errungenſchaft, die das religiöſe Leben der folgenden Jahrhunderte dieſem iriſchen Mönche zu danken hatte. Von Luxeuil aus verbreitete ſich die herbe iriſche Frömmigkeit durch Kloſtergründungen, Wanderprediger und Miſſionäre nach allen Seiten, der großartige Aufſchwung des Mönchtums im 7. Jahrhundert

ging vorzugsweiſe von jener Pflanzſtätte aus, und die verhängnisvolle Tendenz, die Klöſter völlig unabhängig von den Biſchöfen zu machen, hat hier ihre Anfänge gehabt.

Bisher hatte eine doppelte Bußpraxis beſtanden: die öffentliche Behandlung notoriſcher Sünden und die private Behandlung geheim gebliebener, aber freiwillig bekannter Sünden; ſie war vorzugsweiſe auf die Geiſtlichkeit beſchränkt geweſen und hatte ſich unter dem Einfluß des Strafrechts und der klöſterlichen Disziplin zu einer Art kirchlicher Polizeigewalt entwickelt. Jetzt aber wurde die private Bußpraxis auch auf die Laien ausgedehnt, und neben den altkirchlichen Bußordnungen bürgerten ſich die neuen Bußbücher ein. Man handhabte ſie zwar nicht mit der Strenge der iriſch-ſchottiſchen Kirche, vielmehr griff hier z. B. der germaniſche Rechtsbegriff der ſtellvertretenden Buße oder des Wergeldes mildernd ein, nach dem gewiſſe Vergehen durch Geld oder Geldeswert geſühnt werden konnten, aber das Wichtige war doch, daß jetzt der Begriff der Seelſorge einen neuen Inhalt gewonnen hatte, daß die Bußpredigt und die innere Miſſion als eine bedeutſame Aufgabe ergriffen war, daß das Gefühl der Sündigkeit tiefer Wurzel faßte und die Überzeugung befeſtigte: nur die Bußfertigen können gerecht werden vor Gott, daß endlich das Grundproblem des mönchiſchen Lebens, wie jeder einzelne des Heils teilhaftig werden könne, auch von den Laien erfaßt zu werden begann. Die Schenkungen und Stiftungen der Laien an Kirchen und Klöſter ſollten von jetzt ab nicht mehr allein irdiſche Vorteile, Herrſchaft, Glück und zukünftigen Lohn verbürgen, ſondern das Heil der Seele und die Vergebung der Sünden, und gern fügte man der Unterzeichnung des Namens ein demütiges ‚peccator‘ hinzu.

Nicht nur im Fränkiſchen haben die iriſchen Mönche ge-

wirkt, auch in Alamannien, Thüringen und Baiern, aber es gingen nur persönliche Wirkungen von ihnen aus, sie blieben vereinzelt und ermangelten der planvollen Geschlossenheit. Die Iren vertieften die Auffassung des Christentums und arbeiteten mit treu redlicher Hingabe an seiner Verbreitung, aber ihre Gedanken blieben in der Klosterzelle gefangen, politischer und organisatorischer Sinn ging ihnen gänzlich ab, sie konnten keine Kirche organisieren und keinen Weltklerus heranbilden, der das Erworbene hätte festhalten und ausbauen können. Die fränkische Kirche besaß nun allerdings eine Organisation, aber sie war anderseits als die größte Grundeigentümerin viel zu tief in die politischen und soziolen Verhältnisse verstrickt, um über jene ideelle Kraft zu verfügen, welche allein zur Missionierung befähigt. Die fränkische Kirche bedurfte einer energischen Reform, der deutsche Osten mit seinen halben Missionserfolgen einer planmäßigen kirchlichen Organisation. Wiederum kam die helfende Macht von außen: durch die angelsächsischen Missionäre. Und der größte unter ihnen, Bonifatius — eine Persönlichkeit, weder durch Originalität noch durch Tiefe ausgezeichnet, aber von unerschütterlichem Charakter, von einer unvergleichlichen Gabe, Menschen und Zustände durch Klarheit, Energie und die Sicherheit des Überblicks zu beherrschen — faßte schließlich alle deutschen Stämme in Einer hierarchischen Gesamtkirche zusammen. Gelang es ihm auch noch nicht völlig, sie mit dem Papsttum zu verknüpfen, so half er doch die darauf gerichtete und mit der steigenden religiösen Autorität des römischen Bischofs notwendig wachsende Tendenz mächtig verstärken: er wußte in dem deutschen Klerus die Überzeugung zu erwecken, daß in dem frommen Gehorsam gegenüber jener höchsten religiösen Autorität die moralische Kraft der deutschen Kirche und mit ihr

des deutſchen Chriſtentums ihre einzige ſichere Bürgſchaft beſitze; und daß dieſe Überzeugung Recht hatte, ſchien ja durch den Zuſtand der fränkiſchen Kirche, die ſich völlig an den Staat und an politiſche und wirtſchaftliche Laienintereſſen verloren hatte, in der Tat längſt erwieſen. Niemand aber hat es damals auch nur von ferne geahnt, zu welchen ungeheuren Folgen dieſe Verbindung der deutſchen Kirche mit Rom führen mußte, ſobald die allgemein zugeſtandene religiös-moraliſche Autorität des römiſchen Biſchofs kraft ihres eingeborenen Cäſarismus ſich zu einer juriſtiſch-politiſchen zu entwickeln begann.

Unter Karls kraftvollem Regiment blieb ja dieſe Gefahr auch noch völlig verborgen. Er führte in der Regelung der Kirchenverfaſſung und der Heidenmiſſion das Werk des Bonifatius weiter, er legte auch auf das Urteil des Papſtes und auf die Übereinſtimmung der fränkiſchen mit der römiſchen Kirche in Liturgie und Ritus großen Wert, aber gleichwohl hat er nicht nur die Kirche, ſondern auch das Papſttum regiert. Und ſo weit man durch rechtliche Verordnungen über Hebung der Klerikerbildung, Pflege der Predigt, der Katecheſe, des Beichtinſtituts und der kirchlichen Zucht das religiöſe Leben überhaupt befördern kann, hat er auch dies geleiſtet. Zahlreiche Zeugniſſe beſtätigen, daß die kirchliche Haltung der Laien dem Tadel wenig übrig ließ, daß der chriſtliche Glaube keinen Feindſeligkeiten mehr begegnete, ja daß ſelbſt die Zahl der Gleichgiltigen eine geringe war. Zwar erwies ſich das Chriſtentum ganz natürlich immer noch nicht ſtark genug, die allgemeine Sittlichkeit augenfällig zu verbeſſern, — man erkennt das aus den Beſtimmungen der Bußbücher am beſten, die in eine unglaubliche Fülle gewalttätiger Scheußlichkeiten hineinblicken laſſen —, aber dennoch wird man nicht irren, wenn man das ſittliche

Niveau um 900 höher schätzt, als um 700, denn Bonifatius und Karl hatten die Kirche doch mit einem neuen Geist erfüllt und das Bewußtsein ihrer religiös-sittlichen Aufgaben, ihres Seelsorgeramts verstärkt; schon konnte das tröstliche Wort erklingen: „wie viel wert ist es doch, daß Gottes Hirten uns leiten!" Und in der regelmäßigen Gewohnheit des Predigens, in der gewissenhaften Heiligung des Sonntags und der kirchlichen Feste, vor allem in der ernsthaften Handhabung der Beichte läßt sich ein Erfülltsein der Kirche von ihrer erzieherischen Aufgabe nicht verkennen: sie hat das Gefühl der Verantwortlichkeit des Christen vor seinem Gott beständig rege erhalten und vertieft. Daß die Beichte mehr einen richterlichen, als einen seelsorgerischen Charakter hatte, daß die bischöflichen Sendgerichte, in denen die Gemeinden über ihre Priester, die Priester über ihre Gemeinden in feierlicher Versammlung Rechenschaft zu geben hatten, vollends zu einem strafrechtlichen Institute wurden, das hat, so sehr es der christlichen Auffassung widersprechen mag, doch die Eindringlichkeit der religiös-sittlichen Erziehung außerordentlich erhöht.

Die stärkeren Wirkungen gingen aber nach wie vor vom Mönchtum aus. Schon in Karlmann hatte sich die Macht des asketischen Gedankens bewährt, zu wiederholten Malen hatte er den sündigen Leib der Geißelung dargeboten, im Sommer 747 aber hatte er seine Krone niedergelegt und sich in ein italienisches Kloster zurückgezogen, und sein Zeitalter ist nicht arm an ähnlichen Beispielen. Ein Beweis für die erstarkende Selbständigkeit des religiösen Lebens ist der fränkische Volksprediger Albebert im 9. Jahrhundert, in dem der urchristliche Enthusiasmus ganz merkwürdig hervorschlug, der sogar in einem vertrauten Verkehr mit Gott zu stehen halb glaubte,

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY

halb ſich einredete und von der Menge abgöttiſch verehrt wurde. Schon drang auch die mönchiſche Regel in die Weltgeiſtlichkeit ein, und vor allem ſuchte Chrodegang von Metz in dieſem Kreiſe das Streben nach chriſtlicher Vollkommenheit zur vorbildlichen Geltung zu bringen. Karl der Große und ſein Kreis brachten der Askeſe wenig Sympathie entgegen, ſie ſchätzten im Mönche den Gelehrten höher als den Asketen, aber Ludwig der Fromme hat das Mönchtum wieder unter dem asketiſchen Geſichtspunkt gewürdigt und gefördert, die mönchiſchen Ideen nahmen im 9. Jahrhundert einen neuen Aufſchwung, Lothar I. wurde Mönch im Kloſter Prüm, Karl der Dicke war ein halber Mönch, Übertritte auch adliger Laien zum Mönchtum kamen immer häufiger vor. Allmählich entſtand auch eine umfängliche geiſtliche Literatur, die zum Teil dem praktiſchen religiöſen Bedürfniſſe diente, die Kenntnis der Grundtatſachen des chriſtlichen Glaubens und der bibliſchen Geſchichte vermittelte, die zum Teil aber den chriſtlichen Stoff auch künſtleriſch zu bewältigen, ihn in die Phantaſie überzuführen, im Gedächtnis poetiſch zu befeſtigen und ſo in den ſichern Beſitz des allgemeinen Bewußtſeins zu heben ſuchte. Nicht die Beobachtung der mannigfaltigen Mittel, mit denen man die Elemente des Dogmas dem Volke auf mechaniſchem Wege oder ſelbſt mit Gewaltſamkeit beibrachte, iſt das Anziehende an dieſer Literatur, auch nicht die Wahrnehmung, daß gelegentlich die Rechtgläubigkeit entſchieden betont und die bekannten kirchlichen Formeln über Trinität und Chriſtologie, Erlöſung und Verſöhnung durchaus korrekt gehandhabt werden, ſondern die Feſtſtellung der religiöſen Grundanſchauungen, die hinter der mechaniſchen, zum guten Teile unverſtandenen dogmatiſchen Überlieferung liegen und einen Einblick in das Geſamtverſtändnis des Chriſtentums er-

möglichen. Von höchſtem Intereſſe ſind in dieſem Punkte für das 6. Jahrhundert die Schriften des Gregor von Tours, des Venantius Fortunatus und der Prolog der lex salica, für das 7. die Predigten des Eligius, für das 8. die des Pirmin und des Bonifatius, für das 9. die Homilien und Gedichte des Hrabanus Maurus in Heſſen, das Weſſobrunner Gebet und Muſpilli in Baiern, die Geneſis und der Heliand in Sachſen und Otfrieds Evangelienharmonie in Alamannien. Daraus iſt eine Auffaſſung des Chriſtentums zu entnehmen, deren weſentliche Züge auch in der angelſächſiſchen Literatur begegnen, und die wir ſelbſt in der ſpäteren geiſtlichen Dichtung vom 11. Jahrhundert ab zum Teil noch wirkſam finden.

Gott iſt der höchſte König, der die Welt durchwaltet, der Himmel und Erde geſchaffen, den Himmel mit den guten, die Hölle mit den gefallenen und verſtoßenen Engeln, die Erde mit den Menſchen bevölkert hat, in deſſen Hand wir alle ſtehen, der jederzeit mächtig iſt, einzugreifen in den irdiſchen Weltlauf. Statt des philoſophiſchen Gottesbegriffes der Kirche erſcheint hier ein ausgeſprochenes Gefühl von der Perſönlichkeit Gottes, wie man es ehedem von Wodan gehabt haben mochte, nur gewaltiger und unbedingter erfaßt. Aber verehren mochte man dieſen höchſten Gott am liebſten in ſeinem Sohne Chriſto, deſſen göttliche Natur ſo ſtark empfunden wurde, daß man auch ihn den Himmelskönig, den Allwaltenden, ja ſchlechthin den Gott der Chriſten nannte, in dem man jedoch mit größerer Innigkeit den Menſchen liebte: indem er Gott war, war er der größte aller Menſchen, indem er der größte aller Menſchen war, gebührte ihm göttliche Verehrung, — wie unendlich weit ſteht dieſe ſchlichte Anſchauung ab von den grübelnden Spekulationen der alten Kirche über die zwei Naturen Chriſti! Er war der er-

lauchte Volksfürſt, der Könige kräftigſter, mächtig und gütig, wohltätig und freigebig; er wußte Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben, er hat unbegreifliche Wunder verrichtet. Wie das ergreifende Leben eines epiſchen Helden, eines milden Gefolgsherrn, der für ſein Volk freiwillig und ſchuldlos in den Tod ging und von einem falſchen Dienſtmann verraten ward, ſo ſtand die Geſchichte des Erlöſers in der germaniſchen Phantaſie, — in ihrer Tatſächlichkeit unendlich perſönlicher, greiflicher, anſchaubarer, lebensvoller und herzerſchütternder geartet, als alles, was von den nicht eben ſcharf umriſſenen Göttergeſtalten der früheren Generationen überliefert war. Nicht zu dem leidenden, zu dem kämpfenden und erhöhten Chriſtus ſchaute man empor, denn ſelbſt ſein freiwilliger Opfertod hat ja ſeinem Volke den Sieg gewonnen: zur Hölle, zum Ort des Todes, ſtieg der Göttliche hinab, den Satan und in ihm alle Dämonen zu überwinden und in Bande zu ſchlagen, auf daß ſie den Menſchen nichts mehr anhaben könnten, die Toten aber hinaufzugeleiten in die Himmelsburg, die fortan allen Gläubigen wieder verheißungsvoll offen ſteht, wofern ſie nur hienieden dem Vorbilde Chriſto in Treue nachwandeln. Die Taufe, welche die Sünde der Voreltern tilgt, verpflichtet zur dankbaren Gefolgſchaft Chriſti, ſie verpflichtet, Gutes zu tun, wie Er, der Herr, wider den Teufel und die Dämonen, das Laſter und die Verführung fort und fort mannhaft zu ſtreiten. Wer aber wider dieſe göttlichen Gebote fehlt, der reinige ſich durch Reue und Beichte, durch gute Werke und Almoſen, damit ihm Gottes Gnade gewiß bleibe, dann wird er auferſtehen, wie Chriſtus, vom Tode, er wird vor dem himmliſchen Richterthrone beſtehen können am Tage des allgemeinen Gerichts und eingehen in die ſeligen Freuden der Para-

dieſesheimat, in der ſich ergötzen die Gerechten, die im Hauſe Gottes wohnen dürfen in Ewigkeit. Den Schwachen aber kommt Gottes Gnade zu Hilfe, der Geiſt, welcher im Wort an Chriſti Werk erinnert, und die Vergebung.

Das Verhältnis zu Chriſto war alſo in der Tat ſchon als ein ſittliches gefaßt, aber es wäre falſch, die Treue, die ſich zum Dienſte Chriſti verpflichtet fühlt, bereits — wie das früher geſchehen iſt — auf eine Stufe mit dem rechtfertigenden Glauben zu ſtellen. Denn die Treue im altgermaniſchen Sinne fühlte ſich lediglich durch den Eid gebunden: Treuloſigkeit war Eidbrüchigkeit und ſtrafbar; wo aber kein Eid in Frage kam, wo es ſich nur um innere Entſcheidungen handelte und ſomit die förmliche Gebundenheit wegfiel, da war das Maß der ſittlichen Beurteilung ſchwankend. Die Treue, die Chriſto dient, iſt zunächſt weiter nichts als Mannentreue, alſo weit mehr ein rechtliches, als ein ſittliches Verhältnis; zu einem ſolchen wurde ſie erſt dadurch, daß die Erfüllung der Herrengebote, die ſie forderte, in der Tat die Erfüllung neuer ſittlicher Pflichten einſchloß, derſelben, die im Mönchtum vorbildlich verkörpert waren: chriſtliche Duldung, Nächſtenliebe, Kampf gegen die Sünde und die weltlichen Lockungen. Die Religioſität jener Jahrhunderte lebte nicht im Glauben. Dieſer wurde als Rechtsordnung empfunden; man bekannte mit dem Munde, was die Kirche verlangte, und ihre Formeln blieben dem Gedächtnis im ganzen ein unfreier, toter Beſitz. Aber lebendig war das religiös-rechtliche Pflichtgefühl, daß man den himmliſchen König, der Menſch geworden und für ſeine Mitmenſchen den Tod erlitten, eben darum zu lieben und zu ehren und ſeine Gebote zu halten habe, ſo ſehr ſie der ſinnlichen Natur widerſtrebten. Die Furcht vor den letzten Dingen, die im „Muſpilli“ ſo erſchütternd zum Ausdruck kommt,

war der ſtärkſte Stachel dieſes Pflichtgefühls, er trieb in die Kirche, wo man „Gottes Dienſt“ leiſtete und die Gewißheit der Sündenvergebung zu erlangen hoffte. Denn mit dem Gefühl der ſittlichen Verpflichtung gegen Gott war, wie ſich deutlich erkennen läßt, auch das Gefühl der Sündhaftigkeit gewachſen, und die Erneuerung der Auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre durch Gottſchalk (849), welche die Laienwelt ſo tief erregte, weil ſie dem germaniſchen Fatalismus entgegenkam, hat dies Gefühl vertiefen helfen, indem ſie zur Selbſtbeobachtung und zur Reflexion über Worte, Werke und Gedanken, über die geſamte Lebenshaltung hinleitete: wer wußte denn, ob er zu den Prädeſtinierten gehörte? heute konnte dieſer Gedanke Beruhigung gewähren, morgen konnte er zur Qual werden. Es war vielleicht ein Glück, daß die Kirche Gottſchalks Lehre verdammte, aber totgemacht hat ſie ſie damit nicht, ebenſo wenig wie ſie den Fatalismus hat austilgen können. Wenn dieſer den Germanen tief im Blute ſteckte, ſo drang dagegen die Vorſtellung der Erbſünde nur langſam durch: daß die Sünde eine allgegenwärtige, reale Macht ſei, ja die natürliche Daſeinsform des Menſchen, das war eines jener Dogmen, die eine noch jugendliche Ziviliſation unmöglich verſtehen konnte. Allerdings man begriff, daß die Sünde über den Menſchen kommen kann, wie ein Verhängnis, dem er wehrlos unterliegt, man empfand auch das ſich aufdrängende Schuldgefühl, aber das ſittliche Leben war noch zu ſehr von ſpringenden Impulſen, gewiſſermaßen von bloßen Reflexbewegungen beherrſcht, um jene überſchauende, abwägende Ruhe der Betrachtung zuzulaſſen, ohne die eine Erkenntnis der Erbſünde gar nicht denkbar iſt. Und noch war ja das ſeeliſche Leben kein Gegenſtand forſchender Neugier, die Dichtung war dem innern Menſchen noch nicht beigekommen: ſie faßte ſein

Innenweſen nur erſt mit dem Auge, in typiſchen Handlungen und Gebärden auf, von denen man auf jenes lediglich zurückſchloß. Das ganze öffentliche und das rechtliche Leben verlief in ſolchen typiſch-ſymboliſchen Handlungen: der Brauch verlangte z. B., daß bei der Biſchofswahl der Gewählte ſeine Unwürdigkeit betonte, ja unter Bitten und Tränen, durch Flucht und Verbergen ſich der Wahl zu entziehen ſuchte, daß Fürſten bei öffentlichen Handlungen, bei Verſöhnungen oder Verzeihungen weinten und dergleichen. Symboliſch, bildhaft, konkret und anſchaulich war die Denkweiſe des Zeitalters; die Reflexion, der allein das innere Leben zugänglich iſt, war ihr noch fremd. Und ſo faßte man die Sünde als Verirrung, als Verhängnis, als vorübergehenden Defekt, als ſühnbare Schuld, aber nicht als reale Macht oder als naturhafte Mitgift des Menſchen auf, und die Bußdisziplin der Kirche gewöhnte die große Maſſe ſchließlich mehr daran, zu trachten, wie man der Strafe vorbeuge, als wie man der Sünde entſage. Deshalb verſtand man das Erlöſerwerk Chriſti auch noch nicht von dieſer Seite, und die Frage, warum ſein Tod denn für uns notwendig geweſen ſei, bereitete Schwierigkeiten. Nur das eine ſtand darum feſt: daß Chriſtus, weil er für uns gelitten, auch ein Anrecht auf unſre Dankbarkeit habe, und daß derjenige verdammenswert ſei, deſſen Herz nicht durch den Opfertod des teuren Herrn zur Dankbarkeit und zur Erfüllung ſeiner Gebote gerührt werde.

Woher hätte aber auch das Verſtändnis für die Notwendigkeit des Erlöſertodes Chriſti kommen ſollen, da es der Kirche ſelbſt verloren gegangen war? Denn unter den verſchiedenen Geſichtspunkten, unter denen man ſeit Gregor dem Großen Menſchwerdung und Tod Chriſti betrachten mochte, walteten die folgenden vor: durch die

Menſchwerdung des Gottesſohnes iſt der Teufel überliſtet und der Menſchheit das exemplariſche Vorbild für die Erfüllung der göttlichen Gebote geſchenkt worden; der Tod Chriſti war nicht unumgänglich zur Verſöhnung der Menſchheit mit Gott, aber er wählte ihn, um uns die Größe der Liebe Gottes zu offenbaren und ein Beiſpiel der Demut, Standhaftigkeit und Dankbarkeit zu hinterlaſſen; deshalb iſt ſein Tod eine überſchüſſige Leiſtung, ein Verdienſt, welches uns zugute kommt, ein dingliches Gut, das keinem entbehrlich iſt, um Gottes Gnade zu erlangen, kraft deſſen ferner die ewigen Sündenſtrafen in zeitliche umgeſetzt und dieſe wieder durch Vermittlung der Heiligen und durch kirchliche Leiſtungen vermindert oder ausgeglichen werden können. In der Praxis der Kirche regierte ſeitdem die Kaſuiſtik, ein Syſtem von Anforderungen und Pflichten, Leiſtungen und Wertberechnungen, die Angſt vor dem höchſten Richter, der nicht mehr, wie bei Auguſtin, die ewige Liebe und vergebende Gnade, ſondern die durch jede Sünde beleidigte und entſprechende Genugtuung heiſchende Allmacht war, und endlich eine Auffaſſung Chriſti, welcher ſein Tod als ein dingliches Gut galt, hinter dem die geſchichtliche Erſcheinung des Menſchenſohnes mehr und mehr in Schatten trat. Römiſche Rechtsanſchauungen, in die germaniſche hineingeſtellt wurden, hatten die Religion Chriſti zu einer maſſiven Moraliſtik umgebildet, in welcher ſich alles um die Begriffe von Leiſtung und Gegenleiſtung, Lohn und Verdienſt drehte: alle Schenkungen und Opfer, alle Meſſen und Gebete waren Leiſtungen, durch die man Gott ſich zu verpflichten, und wenn ſie vollends geübt wurden, ohne daß eine Schuld zu ſühnen war, ſich gleichſam einen Reſervefonds ſeiner Gnade zu ſichern hoffte. Bei den Einſichtigen erhielt ſich freilich das Bewußtſein, daß Leiſtung und

Lohn niemals gleichwertige Größen ſein können, daß die menſchliche Schwäche nichts vermag ohne die entgegenkommende göttliche Gnade; aber der Einſichtigen waren allezeit wenige, und die große Maſſe, welche die Religion bloß als chriſtlich übertünchtes Heidentum, als ſtumpfen Aberglauben und handgreifliche praktiſche Moral beſaß, blieb Jahrhunderte lang in dieſer rohen Auffaſſung des Chriſtentums ſtehen. Es war die Schuld der ſozialen Verhältniſſe, der fortſchreitenden Auffaugung der kleinen Grundbeſitzer, der anwachſenden Vermehrung der Hörigen, des Verluſtes der ſozialen und politiſchen Rechte ſeitens der kleinen Leute, die infolgedeſſen, vom Fortſchritt der Bildung beinahe unberührt, auch die Kirchenpraxis auf jener niedern Stufe feſthielten. Erſt mit dem Aufſchwung des Städteweſens begannen ſich die Maſſen wieder geiſtig zu regen und ſich mit ihren Bedürfniſſen und Forderungen auch innerhalb der Kirche energiſch geltend zu machen.

Es wäre deshalb falſch, anzunehmen, daß das oft gerühmte Chriſtusbild des Heliand und Otfried das des Volkes ſchlechthin geweſen ſei: beide Dichtungen, aus gelehrten Kreiſen hervorgegangen, ſind auch nur von einem kleinen Publikum gewürdigt worden, und über das 9. Jahrhundert reichte ihre Wirkung nicht hinaus. Sie ſtellen das Höchſte dar, deſſen die Deutſchen des 9. Jahrhunderts in lebendiger Erfaſſung des Chriſtentums fähig waren. Denn nach dem Gebrauch der dogmatiſchen Formeln darf dieſe Fähigkeit nicht bemeſſen werden, ſondern ganz allein nach den Anſchauungen und Gefühlen, die man damit verknüpfte. Und wenn ſelbſt in der Dichtung, wie namentlich bei Otfried, zuweilen ſolche Formeln ſich einſtellen, die dem Denken nicht lebendig geworden ſind, ſo muß das mißtrauiſch machen gegen die Geläufigkeit, mit der ein

Theolog wie Hrabanus Maurus das dogmatiſche Material zu beherrſchen ſcheint. In der Tat beſteht ſeine ganze Schriftſtellerei aus Kompilationen und Exzerpten, und an dieſem bedeutendſten Gelehrten des 9. Jahrhunderts tritt es lehrreich hervor, welche Schwierigkeiten die Verpflanzung der innerhalb einer fremden Kultur erwachſenen Religion und Theologie auf deutſchen Boden bereitete: ein ſchülerhafter Reſpekt vor den Alten, das emſigſte Bemühen, in ihre Gedankengänge einzudringen, aber wie ſollte ſich das deutſche Gefühl damit decken können? Sobald es ſich darum handelt, das Gelernte ſelbſtändig zu produzieren, in der Predigt, im Gedicht, da nimmt auch Hraban ſeine Zuflucht zu einfachen moraliſierenden Wendungen über Sünde und Gnade, Buße und gute Werke oder er malt ein Chriſtusbild, das an die genannten Epen erinnert. Schon bei ſeinem Lehrer, dem Angelſachſen Alkuin, deſſen dogmatiſche Verſuche übrigens nicht für Deutſchland in Anſpruch zu nehmen ſind, lag der verhängnisvolle Zwieſpalt offen, der bei ihm noch deutlicher ins Auge fällt, und den die mittelalterliche Theologie nicht mehr überwinden ſollte: man nahm aus dem Altertum das Dogma herüber, ohne zu bemerken, daß man aller der Vorausſetzungen entbehrte, unter denen jenes ſich geſtaltet hatte. So beſtand von vornherein zwiſchen dem Dogma und der Frömmigkeit keinerlei innerer Zuſammenhang, auch Auguſtin hatte ja dieſen Zuſammenhang bereits gelockert. Die Folge war, daß die Theologie der Dialektik des Verſtandes verfiel und ſo zum Teil von der lebendigen Religioſität weit wegführte, daß anderſeits auch dieſe ihre eignen Pfade ging, das alte Dogma allmählich mit einer Menge von Lehrſätzen und Gedanken durchſetzte, die von der Kirche entweder angenommen oder verworfen oder in unſicherer Geltung

belaſſen wurden, und ſchließlich das Heil außerhalb der dogmatiſch-hierarchiſchen Kirche ſuchte. Wo ſich eine neue Theorie der Konſequenz des alten Dogmas einfügte, wie etwa die Anſelmſche Satisfaktionslehre, da ging ſie in die kirchliche Tradition ein; wo ſie aber jener widerſprach, wie bei Gottſchalk, der in der Tat ſich die Prädeſtinationslehre aus germaniſchem Empfinden zugeeignet hatte, da wurde ſie von dem römiſchen Rechtsgeiſt ausgeſtoßen, und dies war auch das Schickſal des Auguſtinismus: er wurde im ganzen in der abgeſchwächten Faſſung Gregors des Großen feſtgehalten.

Nirgends aber ſtrebten das Dogma und die Frömmigkeit ſo entſchieden auseinander, wie in Deutſchland, das für die philoſophiſche Behandlung des Glaubens Jahrhunderte lang ohne Empfänglichkeit blieb, aber um ſo mehr zu einer myſtiſchen Hingabe an Symbole, Weihen und magiſche Kräfte, an die Heiligen und Märtyrer, an das unbegreifliche Myſterium der jungfräulichen Gottesmutter, an den kämpfenden und erhöhten Chriſtus ſich geſtimmt fühlte, in Wundergläubigkeit und Askeſe die Macht der neuen Religion am ſtärkſten empfand und, über der angſtvollen Frage nach dem Jenſeits grübelnd, von den Problemen nicht des Erkennens, ſondern des chriſtlichen Lebens frühzeitig ergriffen wurde. Kein Zweifel, daß das vor allem dem Einfluß des Mönchtums, nicht ſowohl ſeiner tatſächlichen Erſcheinung, als ſeiner Ideen zuzuſchreiben iſt. Das zeigen wohl am deutlichſten die ſelbſtquäleriſchen Bekenntniſſe des Ratherius. Ratherius iſt vielleicht der intereſſanteſte deutſche Charakterkopf des 10. Jahrhunderts. An ſeinen Schriften läßt es ſich ermeſſen, wie das Mönchtum im Bunde mit der lateiniſchen Bildung und dem Studium Auguſtins das Seelenleben durch die anhaltende Reflexion ſchon differenziert und die Senſibilität

verſchärft hat: die Askeſe, von der der Heliand noch kaum, Otfried nicht eben tief berührt war, iſt bei Rather bereits eine ideelle Macht geworden, die beſten Köpfe ſind wehrlos gegen ſie, aber man beobachtet zugleich, von welchen Zuckungen der Pſyche, von welchem Widerſtreben der natürlichen Sittlichkeitsgefühle ihre Aneignung begleitet war. Auf ähnliche Stimmungen laſſen die Aufzeichnungen des Erkenbald von Straßburg und die Selbſtbekenntniſſe des Otloh von St. Emmeram ſchließen, auch die Schriften der Hrotsuit offenbaren das wachſende Gewicht der Askeſe und des Sündengefühles, welche im Verein mit einer ſchwärmeriſchen, myſtiſchen Frömmigkeit ſchon der Religioſität eines Adalbert von Prag ganz neue, bis dahin unerhörte Töne entlockten, Töne, die auf den phantaſtiſchen Kaiſerjüngling Otto III. einen bezaubernden Eindruck machten und den Reiz des Nachempfindens in ihm aufweckten. Hatte ſich doch die Askeſe in ihren allerherbſten Formen ſeit dem 9. Jahrhundert auch in Deutſchland eingebürgert, eine immer ſtärkere Anziehungskraft bewährend. Da gab es fromme Waldbrüder und paſſive Asketen der Einſamkeit, wandernde und predigende Asketen und Inkluſen, die ihr Leben in einer Höhle, einer Klauſe oder in vermauerter Zelle zubrachten, da begannen ſchon jene widerlichen Kaſteiungen, welche in der Vernachläſſigung oder Mißhandlung des Körpers, in dem Verſagen von Schlaf, Bad, Waſchung, Trank und Speiſe, im Abſcheren des Haars, in Blutentziehung, Geißelung, Verſtümmelung und Verſengung, im Panzer- oder Kettentragen, im Auflegen eines nagelgeſpickten Kreuzes und ähnlichen Quälereien die Heiligung ſuchten, welche, halbnackt oder in ſchmutzſtarrenden Gewändern zur Weide des Ungeziefers geübt, durch beſtändiges Kniebeugen, Beten, Pſalmenſingen und bis zur völligen Erſchöpfung

wiederholte Muskelanstrengungen eine nervös-ekstatische Überspannung erzeugten, in der sich alsbald gerade das weibliche Geschlecht am fruchtbarsten erweisen sollte. Es war eine exzentrische Reaktion der Grundgedanken des Mönchtums gegen seine äußere Erscheinung. Denn seit Karl der Große die Mönche zu Kulturträgern, die Klöster zu den eigentlichen Pflanzstätten der Zivilisation gemacht hatte, waren sie mit ihren asketischen Aufgaben in einen [redacted] Zwiespalt geraten, weil beides unmöglich zu vereinigen war. Ein fröhliches Behagen, eine nachsichtige Unbefangenheit der Sitte war in den Klöstern eingezogen; man erkannte die alten Satzungen durchaus an, aber die Gewohnheit heiligte ihre Einschränkungen, und der übliche Durchschnitt asketischer Pflichten blieb immer weiter hinter der alten Regel zurück. Demgegenüber erneuerten die Einsiedler, die Wanderasketen und die Inklusen jetzt nicht nur die mönchischen Vorschriften über Fasten, Beten, Singen und Kasteien außerhalb des Klosters, sondern sie trieben diese und ähnliche Übungen sogar als freiwillig auferlegte Selbstzucht massivster Art. Die Geißelung, das Kettentragen und die anderen körperlichen Disziplinen wurden z. B. in den Klöstern als Teile der Bußzucht geübt, die Asketen aber übten sie aus freien Stücken, sie gesellten zur sinnlichen Askese die geistige, Demut, Schweigen, Dulden, Unterwürfigkeit, Tötung des Willens, und dies alles trieben sie zu einem wetteifernden, sich gegenseitig überbietenden Heroismus empor: sie wollten nicht nur die Last der eignen Sünden, sondern, dem Heiland ähnlich, gleichsam die Sünden der ganzen Welt auf sich nehmen und durch unausgesetztes Leiden, durch Qualen, denen die sündige Natur erliegen mußte, jene zu sühnen trachten. In Italien, wo infolge verheerender Kämpfe und beinahe anarchischer Zustände

eine völlige geistige Verarmung und eine leitungslose sittliche Barbarei sich befestigt hatte, in der die Mission des Christentums völlig zu schanden geworden schien, war diese grandiose Askese, der letzte ideelle Hort, welchen man noch besaß, zu einer hinreißenden Mächtigkeit emporgewachsen, sie schritt mit dem Gange eines Triumphators durch das Land, und das Wehen ihres Geistes drang die Alpen hinüber, wo es schon einen vorbereiteten Boden fand. Wer hätte es mit einem Dominikus Loricatus, diesem schauerlichen Helden einer halb rasenden Frömmigkeit, aufnehmen können, der auf dem bloßen Körper beständig einen eisernen Panzer trug, zwei eiserne Gürtel um den Leib, zwei um die Arme, der unter unermüdlichem Fasten, Psalmensingen, Kniebeugen und Geißelschlagen in 6 Tagen 100 Bußjahre, ja selbst in 40 Tagen 1000 Bußjahre abdienen konnte! Und welch eine erstaunliche Menge fanatischer Nacheiferer haben solche Beispiele damals erweckt! Ein Leben einsamer Selbstpeinigung in weltabgeschiedener Klause galt als die höchste erreichbare Form des christlichen Daseins. Zwar wurden wiederholt Versuche gemacht, das unstät umherschweifende Asketentum und das wildwachsende Reklusenwesen einzuschränken, aber wie ein mächtiger Strom schwoll die Bewegung an, Otto III. und Heinrich II. fühlten sich von ihrer Gewalt ergriffen, und schon zu Anfang des 10. Jahrhunderts hielten die Klosterpforten ihrem Drange nicht mehr Stand: es kam zu einer Reform des Mönchtums, die in den lothringischen Klöstern einsetzte, nach Trier und Köln sich verbreitete und ihre Ausläufer südlich und östlich nach Schwaben, Baiern und Salzburg streckte. Es handelte sich um die Rückkehr zur vollen Strenge der Benediktinerregel und eine verschärfte Askese; ein Aufschwung der asketischen Klosterliteratur ging ihr

zur Seite. Die Bewegung wurde nicht nur von den Kaiſern und Fürſten, ſondern auch von den Biſchöfen, die ſogar ihre Leitung in die Hand nahmen, unterſtützt; dennoch hatte ſie keinen durchgreifenden Erfolg. Sie entſprang nicht dem Schoße des Mönchtums ſelbſt, ſie wurde ihm von außen aufgedrungen, Bauernſöhne und niedere Kleriker waren unter ihren Führern, während ihr die Klöſter in Baiern und Sachſen widerſtrebten; anderſeits fehlte es ihr an der ſtraffen Organiſation durch eine große Perſönlichkeit, und von jeher iſt es der deutſchen Initiative ſchwer geworden, ihre kräftig einſetzenden Anläufe planmäßig auszunutzen. So wurde denn die lothringiſche Reformbewegung raſch überholt von der franzöſiſchen, welche zudem aus einer ungleich älteren Kirche und damit einer ungleich ſchwerer empfundenen Demoraliſation herauswuchs und die Reaktion der kirchlichen Grundgedanken gegen den infolge der verheerenden Einfälle der Normannen, Mauren und Magyaren und des zerſtörenden politiſchen Übergewichts der Laiengewalten allgemein gewordenen Verfall des religiöſen und des wirtſchaftlichen Daſeins darſtellte. Aber damit ſollte auch ein neuer Geiſt über die deutſche Reformbewegung kommen, ein fremder Geiſt, der wie ein ſchleichendes Gift in ſie eindrang, der ihre Bahnen veränderte und an dem Chriſtentume, das Deutſchland gerade jetzt immer empfänglicher zu ergreifen begann, wieder vollends irre zu machen drohte: der Geiſt des Romanismus.

Romaniſch war ja freilich die ganze Kultur, der die Germanen ſich hingegeben, romaniſch die Kirche, der ſie ſich verpflichtet hatten. Und indem ſie das Chriſtentum in einer Form aufgenommen hatten, die von einer überlegenen Bildung zubereitet war, war eben dadurch der Aneignungstrieb gekräftigt und die Fähigkeit einer ſelbſt-

ſtändigen Erfaſſung der neuen Religion langſam herangebildet worden, deren erſte Früchte in den chriſtlichen Dichtungen des 9. Jahrhunderts, in der eifrigen kirchlichen Willigkeit und in der zunehmenden Popularität des Mönchtums ſichtbar wurden: um 900 zählte man in Deutſchland ſchon mehr als 300 Klöſter, von denen etwa der vierte Teil Nonnenklöſter waren. Mochten auch in Sitte, Recht, Brauch und Aberglaube die heidniſchen Überlieferungen ſich zähe behaupten: verheißungsvolle Anfänge zu einer eigentümlich germaniſchen Auffaſſung des Chriſtenſtandes waren gemacht. Man war im Begriff, gerade von der ethiſchen Seite her dem Verſtändnis der chriſtlichen Lehre als einer neuen Lebensanſchauung näher zu kommen und, wiewohl man den Riß zwiſchen Askeſe und Naturalismus ſchon ſehr ſcharf empfand, doch die Religion als höchſten ideal-ſittlichen Faktor in den Fortſchritt des natürlichen Kulturlebens einzugliedern. Aber dieſer natürliche Gang wurde durch das 11. Jahrhundert jählings unterbrochen, als es auf einmal klar wurde, daß die Kirche nicht bloß die verehrungswürdigſte Kulturträgerin, nicht bloß die willig anerkannte Erzieherin zu gefeſtigten ſittlichen, ſozialen und wirtſchaftlichen Lebensnormen ſein wollte, daß ſie vielmehr vom Altertum auch eine politiſche Ideenerbſchaft überkommen hatte, deren eigentümlichen Konſequenzen ſcheinbar durch keine Logik zu entrinnen war, aus der ſie aber ihrerſeits Anſprüche entnahm, welche mit den entſcheidenden Lebensfragen des Germanentums feindſelig zuſammenſtießen. In dieſem Kampfe gewann es den furchtbaren Anſchein, als ſollte die eben jetzt zum unverlierbaren Beſitze gewordene Religion Chriſti zu einem Werkzeug weltlicher Herrſchaftsgelüſte erniedrigt, der religiöſe Aneignungsprozeß gewaltſam abgebrochen oder in verhängnisvolle Bahnen ge-

drängt und die eigentümlich deutsche Entwicklung vollends dem Kulturzwange des Romanismus wehrlos ausgeliefert werden.

B. Die politisch-hierarchische Epoche

> Wie möchte ichs alles erzählen, was die Päpste haben Jammer angerichtet mit solcher teuflischen Vermessenheit, Eide und Gelübde zwischen großen Herren zu zerreißen! Daraus sie alles einen Schimpf machen und Geld dazu nehmen.
>
> Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation.

Langsam war die eben angedeutete Entwicklung vorbereitet worden. Sie war eine Folge davon, daß das Christentum den Germanen nicht bloß ein ethisch-religiöses, sondern auch ein politisch-soziales Problem auferlegt hatte. Denn die römische Kirche, in der sie es empfingen, war ein auf der Grundlage städtischer Kultur erwachsener Verwaltungsorganismus; und diesen in das schlichte Gefüge der bäuerlichen germanischen Staatsverfassung einzugliedern, war die schwierigste Aufgabe, an der die germanische Staatskunst allmählich erstarken, und um deren Lösung sie sich Jahrhunderte lang mühen sollte. Die folgenreichste Veränderung innerhalb jener Sturm- und Drangepoche einer gallofränkischen Mischkultur, welche mit Chlodowechs Bekehrung angebrochen war, war wohl die gewesen, daß das wirtschaftliche Leben vom Niveau der Geldwirtschaft und des Handelsverkehrs wieder auf das der Ackerwirtschaft herabglitt, daß die Kirche gezwungen wurde, sich dieser bäuerlichen Kultur anzubequemen, und durch die immer reichlicher ihr zugewandten Schenkungen eine geistliche Amtsaristokratie entwickelte, welche sich neben die fränk-

kiſche Laienariſtokratie mit ihrer rein richterlich-kriegeriſchen Bildung pflanzte, in der Erfüllung ihrer adminiſtrativen Aufgaben rettungslos verweltlichte und mit jener wie mit dem Königtum kraft ihres wachſenden Reichtums in unabſehbare Spannungen geriet. Weil die Kirche in ihrer Epiſkopal- und Synodalverfaſſung nach einer monarchiſchen Spitze verlangte, dieſe aber zunächſt nur in dem fränkiſchen Königtum beſaß, deſſen Schutze ſie ſich vertraut hatte, ſo unterlag ſie anfänglich den Laiengewalten und verlor nahezu den Zuſammenhang mit dem übrigen Abendlande, ſo daß die mosiemiſche Kultur allmählich vor der chriſtlichen einen ungeheuren Vorſprung gewann. Durch Bonifatius, Pippin und Karl den Großen wurde die Kirche vorübergehend aus dieſem Verfall energiſch emporgehoben und in ihrer moraliſchen wie materiellen Kraft geſtärkt. Pippin und Karl behaupteten das unbedingte Übergewicht des Königtums über Laienadel und Kirche zugleich: alle Intereſſen liefen in dem einen Mittelpunkte zuſammen, den der königliche Hof bildete, die kirchliche und die Laienbildung ſollten ſich gegenſeitig durchdringen und verſchmelzen. Aber dieſes Syſtem war nur auf eine große leitende Perſönlichkeit eingeſtellt, und ſobald dieſe fehlte, ſtrebten ſeine Glieder wieder auseinander, und die römiſche Idee vom abſolutiſtiſchen Univerſalſtaat wich vor den aufſtrebenden Stammesgewalten wieder zurück. Die Stammesherzogtümer als die machtvollſten Spitzen der Laienariſtokratie wollten jetzt auch die Verfügung über die Kirche in ihre Hand bekommen, doch die ottoniſche Politik, die das Herzogtum zum königlichen Amt herabzudrücken ſuchte, rettete die Bistümer und Abteien vor der Überwältigung durch die Laienariſtokratie, wie ſie ſich in Frankreich vollzog, und legte den Grund zur Entwicklung eines biſchöflichen Territorialfürſtentums, welches, zumal die Ge-

ſahr der Lehenserblichkeit hier naturgemäß nicht drohte, die kräftigſte Stütze des Königtums wurde, und zur Entwicklung einer in ſich geſchloſſenen deutſchen Reichskirche. Karl der Große hatte dem Staate durch die Verknüpfung mit der kirchlichen Kultur eine religiöſe Aufgabe zugewieſen, Otto der Große machte umgekehrt die Kirche zu einem ſtaatlichen Organ, ſie ſollte die vornehmſte Trägerin der Adminiſtration und der Staatslaſten ſein: zunächſt ein Glied der nationalen Verfaſſung, erſt in zweiter Linie ein prieſterliches Inſtitut.

Damit war jene oben bezeichnete große Verfaſſungsfrage gelöſt; es waren die verheißungsvollen Anfänge einer geſund realiſtiſchen Politik. Aber wenn Ideen mächtiger zu ſein pflegen, als Zuſtände, ſo vollends Ideen, welche aus einer Kultur von zweifellos höherem Range ſtammen. So war es hier. Das ottoniſche Syſtem krankte an dem Widerſpruch, daß die Biſchöfe zugleich deutſche Reichsfürſten und Glieder eines internationalen kirchlichen Verbandes waren, der im römiſchen Biſchof ſein natürliches Oberhaupt verehrte. Die Logik des Romanismus brauchte nur an dieſem Punkte ihre Hebel anzuſetzen, ſo mußte ſie das ganze Gebäude ins Wanken bringen. Hatte doch ſchon Bonifatius den deutſchen Klerus für den Papſtgedanken zu erwärmen gewußt. Hatten doch Pippin und Karl auf der Höhe ihrer Machtſtellung dem Papſttum die Hand gereicht, deſſen ſouveräne Anſprüche, nach Karls Tode alsbald ſich ungeſcheut hervorwagend, ſchon durch Nikolaus I. zu kraftvoller Geltung gelangt waren. Hatte doch das römiſche Ideal der einen großen Reichskirche durch die barbariſchen Reichsteilungen des 9. Jahrhunderts nur eine neue Mächtigkeit gewonnen, und hatte doch vor allem der Kampf der Kirche mit den rückſichtsloſen Laiengewalten ſchon auf weſtfränkiſchem Boden die verwegenen

pſeudoiſidoriſchen Fälſchungen hervorgebracht, die die Selbſtändigkeit der Biſchöfe und die Einheit der Hierarchie gegenüber der Metropolitangewalt und allen laienhaften Anſprüchen und Lokalgewalten teils als einen Akt der Notwehr, teils als eine überſpannte Doktrin von der Erhabenheit des geiſtlichen Standes ſicher zu ſtellen ſuchten, indem ſie gegen die Träger der landeskirchlichen Syſteme die abſolute Autorität des Papſttums ausſpielten. Das politiſch ohnmächtige und moraliſch verkommene Papſttum des 10. Jahrhunderts war zu hilflos, um ſich dieſer Lage zu bemächtigen, es gewann dieſe Initiative erſt, als das deutſche Königtum es aus ſolchem Verfall emporgerichtet hatte. Denn die erhabene Idee des Papſttums überdauerte ſeine ſchmählichſt entartete Erſcheinung, und ſobald das Auge der deutſchen Könige ſich wieder auf Italien zu richten begann, erkannte es auch in der Herſtellung ſeiner preisgegebenen Würdigkeit eine dringlichſte Aufgabe. Und das Papſttum, von der hilfreichen Hand der Deutſchen wiederum erhöht und gekräftigt, beſann ſich ſofort auf ſeine altrömiſche Erbſchaft: es begann nunmehr ſeine Weltherrſchaftsdoktrin allmählich in eine reale Größe planvoll umzuſetzen.

In vier Akten gleichſam ſehen wir dieſes Drama verlaufen.

Der erſte iſt die Kloſterreform von Cluny, zunächſt nichts anderes, als frühere Reformen auch, eine kirchlich-idealiſtiſche Richtung: ſtrenge Wiederherſtellung und Weiterbildung der Benediktinerregel, Verſchärfung der Disziplin und der Askeſe, Vertiefung der Frömmigkeit, Steigerung der religiöſen Übungen, Verinnerlichung des Chriſtentums, Kampf gegen die Verweltlichung und Trachten nach exemplariſcher Lebensführung. Raſch ſtreckte dieſe Reform über Frankreich, Aquitanien, Italien und Burgund

ihre Arme, Cluny wurde zu einer führenden Großmacht, und das Jahr 1000 sah bereits eine großartig entwickelte, streng asketische und nahezu monarchisch geleitete Mönchskirche, welche, der Botmäßigkeit der bischöflichen Hierarchie völlig enthoben, nur dem römischen Papst unterstellt war und schon in England, auch in Spanien, in Deutschland seit der Propaganda durch Wilhelm von Hirschau (seit 1069), wachsenden Anhang gewann. Aber in diese Klosterreform klang stärker und stärker ein fremder Ton hinein, ein neuer Geist begann sich zu regen und führte in den zweiten Akt hinüber: der Romanismus strebte sich in der alten Reinheit wiederherzustellen, die durch den Germanismus augenscheinlich entweiht und entstellt war. Denn wo war das altkirchliche Recht geblieben? war es nicht überall seit der Vorherrschaft der Germanen vor dem nationalen zurückgewichen? wer trug ferner an dem beständigen Zurücksinken der römischen Askese in den Weltsinn, an der abnehmenden Heiligkeit selbst des Mönchsstandes die Schuld, wenn nicht die germanischen Barbaren? war es nicht ihrer gewalttätigen, unerzogenen Selbstzucht zuzuschreiben, daß die kirchlichen Eheverbote, der geistliche Zölibat, die kanonischen Vorschriften über die Bischofswahlen, über Zinsgeschäfte seitens des Klerus usw. fort und fort übertreten wurden, daß vor allem das Kirchen- und Klostergut, ja selbst die Wahl seiner Vorsteher, nicht zur Verfügung dieser Anstalten selbst, sondern der Willkür des zufälligen Grundeigentümers stehen konnten? daß demzufolge eine feste Tradition mönchischen Lebens und somit eine ernsthafte Sittenzucht beinahe zur Unmöglichkeit wurden? Und was war endlich aus der einen römischen Reichskirche geworden? Ein Nebeneinander geschiedener Landeskirchen, die zum Teil den betreffenden nationalen Laiengewalten rückhaltlos preisgegeben

waren! — Wie die kluniazenſiſche Frömmigkeit, asketiſche Disziplin und Myſtik ein energiſches Wiederaufleben der religiöſen Stimmungen und Übungen des hinſiechenden altrömiſchen Reichs bedeutete, ſo ſtrebte dieſe zentraliſierte Mönchskirche jetzt weiter nach der Erneuerung des altkirchlichen Rechts, nach Ausſonderung aller germaniſchen Beeinfluſſungen aus dem Bereiche der römiſchen Kirche und einer Wiedergewinnung ihrer alten Einheit und Unteilbarkeit unter dem Regiment des Papſtes. Demzufolge verband ſich die kluniazenſiſche Richtung mit dem pſeudoiſidoriſchen Recht, und wenn ſich mit dieſem einſt die Biſchöfe gegen die Metropolitangewalt hatten ſicher ſtellen wollen, indem ſie ſich auf den Papſt beriefen, ſo wurde es jetzt zu einer Waffe gegen die Biſchöfe ſelbſt als die Stützen der nationalen Landeskirchen. Nicht nur die neue Frömmigkeit und asketiſche Sittenſtrenge begründete übrigens die ungeheure Popularität der kluniazenſiſchen Bewegung, nicht nur die Überzeugung, daß die Gebete dieſer heiligen Mönche vor Gott wohlgefälliger ſein mußten, als alle andern, ſondern auch der große Aufſchwung der Kloſterwirtſchaft, der mit ihr erfolgte. Und ihr zur Seite ging eine mehr iſolierte, aber unendlich inbrünſtigere Askeſe in Italien, eine ähnliche, halb mönchiſch, halb klausneriſch geartete asketiſche Strömung in Deutſchland: von unten ſtiegen dieſe Bewegungen empor, und von der kluniazenſiſchen war es klar, daß ſie darauf ausging, immer weiter aufwärts drängend auch das Haupt der Kirche zu gewinnen.

Jede geiſtige Macht fordert eine Auseinanderſetzung mit den leitenden Inſtitutionen: Staat und Kirche mußten mit dieſer asketiſchen Bewegung notwendig die Fühlung ſuchen. Damit war der dritte Akt des Dramas gegeben.

War es ſchon Otto I. klar geworden, daß er der

deutſchen Biſchöfe als der Säulen ſeines Regiments nur völlig ſicher ſein konnte, wenn er auch das Papſttum in ſeine Gewalt bekam, hatte dann der dritte Otto einen kühnen Schritt weiter gewagt, indem er den großen, wenngleich unausführbaren Gedanken faßte, ſich mit der mächtigſten Geiſtesſtrömung ſeines Zeitalters, der asketiſchen, zu identifizieren und ſo das Papſttum nicht nur mit realen, ſondern mit den höchſten ideellen Mitteln zu beherrſchen, ſo ergab ſich daraus weiterhin folgerichtig der ungeheuerliche Verſuch einer Germaniſierung des römiſchen Papſttums: in Gregor V. beſtieg zum erſten Male ein Deutſcher den päpſtlichen Stuhl, unter Heinrich II. und Konrad II. drangen die Reformtendenzen auch in die biſchöflichen Kreiſe, und zahlreiche italieniſche Biſchofsſtühle wurden mit deutſchen Geiſtlichen beſetzt, Heinrich III. endlich ernannte der Reihe nach vier deutſche Päpſte: Clemens II., Damaſus II., Leo IX. und Viktor II. Indem das Papſttum ſich an die Spitze der Reformpartei ſchwang, war ſein moraliſches Anſehen zurückgewonnen: der mönchiſche Kampf gegen die Simonie und die Prieſterehe, ſowie die Schöpfung des Kardinalskollegiums, durch welche das Papſttum ſeiner ſchmählichen Abhängigkeit von dem römiſchen Stadtadel entriſſen und einer konſtitutionellen Monarchie ähnlich wurde, wurden ſeine neuen Ruhmestitel. Die deutſchen Biſchöfe irrten jedoch, wenn ſie glaubten, gleichwohl die Leitung in der Hand behalten zu können, denn die alten Traditionen Roms waren mächtiger. Mit Leo IX. hatte ſich Rom nicht nur die kluniazenſiſchen Anſchauungen, ſondern auch das pſeudoiſidoriſche Recht in ſeinem vollen Umfange angeeignet und damit eine furchtbare Waffe gewonnen, die ſich alsbald gegen die Herrſchaft des Kaiſertums über die Kirche kehren mußte. Unter Heinrich III. blieb dieſe Gefahr noch ver-

borgen, wiewohl die deutſche Nationalkirche ſchon mit Beſorgnis der neuen Kräftigung päpſtlicher Herrſchaftsanſprüche zuſah. Mit ſeinem Tode ſetzte der vierte Akt des großen Dramas ein: das reformierte Papſttum griff über die Unklarheiten der kluniazenſiſchen Kirchenpolitik, welche noch an einem friedlichen Zuſammengehen geiſtlicher und weltlicher Gewalten feſthielt, entſchloſſen hinaus, löſte ſeine Verbindung mit dem Kaiſertum, ſuchte eine neue Stütze in den Mittelmeerſtaaten und rüſtete ſich nunmehr zum Kampfe gegen das Kaiſertum und die weltliche Macht, um die äußerſten Konſequenzen des kluniazenſiſchen Reformgedankens zu ziehen: Freiheit der Kirche von der Welt oder Weltherrſchaft der Kirche. So hieß die Loſung des gregorianiſchen Zeitalters: die deutſchen Könige hatten Rom gleichſam in ein deutſches Bistum verwandeln wollen, das gregorianiſche Syſtem ſuchte im Gegenteil nicht nur das deutſche Reich, nein, „die ganze chriſtliche Welt zur Domäne des italieniſchen Klerus zu machen.“ Den Deutſchen galt es, das Imperium aus der Hand zu reißen, den Germanismus galt es durch den Romanismus niederzuwerfen, und mit vollem Bewußtſein nahm das Papſttum die ſchrankenloſe Machtfülle der altrömiſchen Kaiſer aufs neue für ſich in Anſpruch.

Die Deutſchen hatten alſo das ſchimpflich verſunkene Papſttum wieder auf eine ehrfurchtheiſchende Höhe geſtellt, die Reform der Kirche ſchien ſein leuchtendes Ehrenſchild geworden. Aber mit Entſetzen ſollten ſie gewahr werden, was hinter dieſem Schilde ſich lauernd verſteckte und nun immer zügelloſer hervorbrach: der Fanatismus einer unbegrenzten Herrſchſucht, die am Ende alle Ideale des Glaubens und des Handelns, die heiligſten Güter der Religion und der Sittlichkeit zu den Opfern ihrer Unerſättlichkeit machen ſollte. Ein Ringen begann, in dem

die cäsarischen Ideale einer alten Kultur mit den Zuständen und Forderungen einer ihr innerlich widerstrebenden, aber ungleich bewehrten Wirklichkeit zusammenstießen: wie von Fieberschauern wurde Deutschland geschüttelt, und es gärte in seinem Blute wie von einem fremden Gifte. Im tiefsten gedemütigt, zerrüttet und siech ging es aus dem Riesenkampfe hervor, aber eine Kulturerrungenschaft von unschätzbarem Werte war ihm zuletzt davon zugefallen: die geistige Freiheit und das Schätzungsvermögen der eigenen eingeborenen Kräfte, welche, da sie es als vergeblich erkannt hatten, sich zum Herrn jener fremden Kultur zu machen, wenigstens aufhören wollten, ihre Sklaven zu sein und dieses ihr tiefstes Verlangen Sprache gewinnen hießen in dem zornigen Rufe: „Los von Rom!"

Nicht an die Einzelheiten dieses welthistorischen Kampfes braucht hier erinnert zu werden, es handelt sich allein darum, seine Wirkungen auf das sittlich-religiöse Leben zu erkennen. Und mit einem Worte lassen diese sich umschreiben.

In der innigen Wechselbeziehung des Ethischen und des Religiösen, in der Lehre vom Sittlichen als dem göttlichen Lebensgesetze hatten die Germanen das Neue des Christentums begriffen: Demut und Herzensreinheit, Verzeihen und Dulden, Friedfertigkeit und brüderliche Liebe waren ihnen als der Inbegriff christlicher Sittlichkeit verständlich geworden, und alle Pflichten der Humanität, die Bande des Blutes und des Treueids hatten von der Religion ihre Weihe empfangen, die natürlichen und die konventionellen Lebensbeziehungen waren ihnen durch die Berührung mit dem Kirchlichen gereinigt und geheiligt worden. Von der Kirche war man gewöhnt, nicht nur die Normen des Denkens, sondern auch die höchsten sittlichen Antriebe zu empfangen; und ihre aske-

tiſche Frömmigkeit, mochte im einzelnen von der menſchlichen Schwäche noch ſo oft dagegen gefehlt werden, ſie war durch die außerordentlichen Willensimpulſe, welche von ihr ausgingen, und durch die vorbildliche Teilnahme der leitenden Kreiſe eine ideelle Macht geworden, in der das ſittliche Geſamtbewußtſein gleichſam verankert lag. Dieſe Sittlichkeit des Chriſtentums war allerdings noch als ein Menſchenkräfte nahezu überſteigendes Ideal anzuſehen, weil der eigenſtändige, ſelbſtverantwortliche Innenmenſch, den es bereits vorausſetzt, vom Mittelalter noch gar nicht entdeckt war, deſſen moraliſche und religiöſe Haltung, noch des perſönlichen Hauchs entbehrend, eben darum etwas äußerlich Angeſchautes, ſtarr Konventionelles und rechtlich Umſchriebenes hatte. In der geſamten Literatur iſt es z. B. höchſt merkwürdig zu beobachten, wie Verrat, Lüge, Treubruch, Hinterliſt, Meineid und Betrug nicht als verabſcheuenswerte Handlungen an ſich beurteilt werden, ſondern nur inſofern ſie im Dienſte eines verabſcheuenswerten Zweckes erſcheinen, während der gute Zweck durchweg auch die Mittel heiligen und den Verrat oder die Lüge ſogar zu ehrenvollen Handlungen ſtempeln kann. Man fühlte ſich weniger durch den Inhalt, als durch die Form eines geleiſteten Eides gebunden und glaubte der Rache Gottes oder der Heiligen, bei denen man geſchworen, auch dann zu entgehen, wenn man ihn etwa nur nach dem Buchſtaben erfüllte, aber ſeinen eigentlichen Sinn umging. Und das unbeirrte Feſthalten der Mannentreue konnte überall ein Verhalten rechtfertigen, welches doch objektiv als ein unſittliches anzuſehen war. Aber eben dieſe objektiven Sittlichkeitsbegriffe in das germaniſche Bewußtſein eingeführt zu haben, war ja der ungeheure Erfolg des Chriſtentums: Meineid und Lüge, Verrat und Trug, Treubruch und Hochmut, Habgier, Haß und Heuchelei ſind

Laſter, ſündige Übertretungen des göttlichen Geſetzes unter allen Umſtänden, gleichviel wie man ſie motivieren mag; und wer ſich mit dem Munde zu den Geboten Gottes bekennt, der ſoll ihnen auch uneingeſchränkt nachleben, denn nicht den Menſchen, ſondern Gott gefallen iſt das Ziel. Auch dieſe Anſchauungen ſehen wir in der Literatur eine wachſende Geltung gewinnen, das Verſtändnis für den objektiven Wert der ſittlichen Begriffe, als der gottgeſtifteten, in beſtändigem Anſteigen und ſomit für eine neu ſich bildende Würdigung der moraliſchen Verantwortlichkeit, der ſittlichen Selbſtzucht, des Gewiſſens ſchon die Bahn bereitet. Aber gerade auf dieſen Kernpunkt germaniſchen Chriſtentums, wo Religion und Sittlichkeit ſich begegneten, traf der furchtbare Stoß jenes weltgeſchichtlichen Kampfes, der ſeine Widerſtandskräftigkeit einer ungeheuren Prüfung unterzog, eine Verwirrung aller Werte zur Folge hatte, die Grundmauern des Daſeins ins Wanken brachte und am Ende durch die allgemeine Steigerung der Leidenſchaften eine immer bedrohlicher anwachſende Reaktion entfeſſelte, welche nicht nur die Exiſtenz der Kirche, ſelbſt des Chriſtentums, ja der ganzen Kultur in Frage zu ſtellen ſchien. Von Rom kam jener furchtbare Stoß, und ſo lange die Reihe ſeiner Wirkungen dauern mochte, keine davon vergleicht ſich an erſchütternder Wucht mit der erſten: dem Bannfluch Gregors über Heinrich IV.

In einer Zeit, die mühſam mit der Aneignung neuer ſittlicher Lebensanſchauungen rang wie eine plötzlich hereinbrechende Flut dieſe Verwirrung aller ſittlichen Begriffe: es war ein Fluch für ganz Deutſchland! Treuloſigkeit und Meineid ſind ja ſündig, ſind Beleidigungen Gottes. Allen Deutſchen wird jedoch plötzlich auferlegt, ihrem König den Eid zu brechen. Der Befehl kommt

vom Papſt; was der Papſt befiehlt, iſt göttliches Gebot. Aber kann denn der göttliche Wille ſich ſelber widerſprechen? Und der gebannte König, bleibt er nicht dennoch der König? Wer iſt nun der Meineidige? der dem König die Treue hält, oder der ſie ihm bricht? Und wenn man den offenen Verrat durch Berufung auf das Haupt der chriſtlichen Kirche decken kann, wenn Meineid nicht mehr Meineid, Sünde nicht mehr Sünde iſt, wo bleibt da noch Halt und Richtung, wo Rettung vor bohrenden Zweifeln, vergiftetem Vertrauen und einer uferloſen Zwietracht? „Sehet, welch eine Verwirrung aller Dinge!“ heißt es in einem leidenſchaftlichen Briefe der Sachſen an Gregor, in dem ſich die ganze ungeheure Erregung über den Bannfluch malt. Und wie lange zitterte ſie nach! Mehr als zwei Menſchenalter ſpäter ſchrieb der Biſchof Otto von Freiſing die gramvollen Worte: „Ich leſe wieder und wieder die Taten der römiſchen Kaiſer und Könige, und nirgends finde ich, daß irgend einer von dieſen vom römiſchen Biſchof gebannt oder des Reichs beraubt worden ſei,“ und, vom mönchiſchen Peſſimismus überwältigt, überließ er ſich der Betrachtung der Ereigniſſe, welche durch die Erhöhung der Kirche, und den Fall des Reichs, „durch das Niedergehen der irdiſchen Dinge und das Aufſteigen der geiſtlichen Kräfte das Gefühl der Weltverachtung hervorbringen“. Wie großes Unheil aber daraus folgte, wie viele Kriege, Spaltungen, Gefahren für Leib und Seele, das zu berichten, ſträubte ſich ſein Griffel. Gegenkönige befehdeten ſich in Deutſchland, Gegenpäpſte in Italien, Bürgerkriege zerfleiſchten das Reich, und das Entſetzliche geſchah, daß „gegen das Geſetz der Natur der Sohn (Heinrich V.) gegen den Vater ſich erhob, gegen die Regel der Gerechtigkeit der Vaſall den König, der Knecht ſeinen Herrn zu bekämpfen

ſich rüſtete, der Bruder gegen den Bruder, der Blutsverwandte gegen den Blutsverwandten zu Felde ſtand und daran dachte, das Blut des eigenen leiblichen Blutsverwandten zu vergießen". „Dies", heißt es in den Jahrbüchern von Pöhlde, „hat das Reich nimmermehr verwunden; es war offenbar wider Gott, der ſelber gebot und mit ſeiner Hand ſchrieb: ‚Ehre deinen Vater, damit du lange lebeſt auf Erden!' Es war auch ein böſes Beiſpiel für die Kinder gegen die Väter".

Es war der erſte praktiſche Triumph der asketiſch-metaphyſiſchen Sittlichkeit der Kirche über das natürliche Recht der ſelbſtgewachſenen Daſeinsordnungen; er ſchnitt wie ein ungeheurer Riß durch alle Lebensbeziehungen hindurch, und unter dem Übergewicht der kirchlichen Ideen vermochte man ſich ſogar einzureden, daß dieſer unſelige Riß eine Notwendigkeit ſei. Alles ſchien ins Wanken gekommen. In jeder Diözeſe wurde der Kampf zwiſchen Kirche und Reich ausgefochten, überall ſtand ein kaiſerlicher Biſchof einem päpſtlichen gegenüber, die Stützen der monarchiſchen Gewalt begannen zu ſtürzen. Und indem in Italien wie in Deutſchland Laientum und Proletariat gegen die königstreuen Biſchöfe aufgehetzt und ihnen offene Auflehnung gegen das Reich gepredigt wurde, was ſchon Männer wie Sigebert von Gembloux zu bittrer Rüge aufrief, wurde die Revolution durch das Papſttum geradezu ſanktioniert, die Leidenſchaften der Führenden wie der Maſſe freventlich aufgeſtachelt und ein Gift des Mißtrauens und der Zwietracht verbreitet, welches nicht nur das ſittliche, auch das religiöſe Leben krank machte, das natürliche Gefühl der Verantwortlichkeit auslöſchte und die nackte Roheit der robuſten Selbſtſucht ihre rückſichtsloſen Triumphe feiern ließ. Faſt alle Parteiungen und Gegenſätze, alle egoiſtiſchen Strebungen, die die deutſche

Geſchichte der nächſten Jahrhunderte beherrſchten, begannen ſich ſchon bedrohlich zu regen: die revolutionäre Politik der Fürſten, der Partikularismus, die Gegenſätze von niederm und höherm Adel, niederm und höherm Klerus, von Bürgertum und Fürſtentum, Klerus und Laienſchaft, ſelbſt das Bauerntum wurde als politiſcher Faktor bereits ſichtbar, und die wilde Erregung, die der Inveſtiturſtreit hervorrief, hatte in der eminent ſozialen und wirtſchaftlichen Kriſis, von der er begleitet war, vielleicht ihren ſtärkſten Grund. Indem aber die gregorianiſchen Ideen immer breiter in Deutſchland Fuß faßten, wuchs auch immer gefährlicher die Bedeutung jenes außerdeutſchen Stützpunktes, an dem alle zentrifugalen Tendenzen der Folgezeit ihren verhängnisvollen Rückhalt finden ſollten: die Klöſter, die ſich der biſchöflichen Aufſicht, die Biſchöfe, die ſich der erzbiſchöflichen und der königlichen Gewalt entziehen wollten, der fürſtliche Egoismus und alle ſelbſtiſchen Regungen ſuchten und fanden Fühlung mit dem Papſttum, deſſen immer klarer hervortretende Deviſe ‚divide et impera‘ auf ein beſtändiges Schüren der inneren Zwietracht, auf eine gefliſſentliche Steigerung aller partikularen Gegenſätze und auf ein planmäßiges Zerreiben aller entgegenſtehenden ſtarken Zentralgewalten gerichtet war. Um ſo höher nahm das cäſariſche Ideal des Romanismus ſeinen Siegesflug: Aufrichtung des irdiſchen Gottesſtaates unter dem Weltregiment des Papſtes. Das 12. Jahrhundert ſah die Umwandlung des römiſchen Bistums in die römiſche Kurie, ſeiner moraliſch-theologiſchen Autorität in eine juriſtiſch-politiſche, ausgerüſtet mit dem ganzen Apparat eines ſchrankenloſen Deſpotismus. „In früheren Zeiten“, ſagt Döllinger, „hatten die Männer, welche zunächſt und vorzugsweiſe für den Gottesdienſt in Rom und die römiſche

Kirche angeſtellt waren, auch nebenbei die durch die höhere Stellung derſelben notwendig gewordenen Geſchäfte beſorgt. Wichtiges wurde auf Synoden mit Zuziehung der Provinzialbiſchöfe entſchieden, und ſo ein beſchränkter Kreis von Geſchäften und Ausfertigungen, wie man ihn noch im Anfang des 8. Jahrhunderts aus der offiziellen römiſchen Formelſammlung, dem Liber Diurnus, erkennt, bedurfte nur weniger Perſonen. Wie ganz anders war dies ſeit dem Wormſer Konkordat vom Jahre 1122 und noch mehr ſeit Gratian geworden! Vor der überwältigenden Maſſe der Geſchäfte, Prozeſſe, Gnaden, Indulgenzen und Abſolutionen, der bis in die entlegenſten Gegenden von Europa, bis nach Aſien hin gerichteten Befehle und Entſcheidungen, verſchwanden die Funktionen des lokalen Kirchendienſtes und wurde eine Schar von mehreren hundert Perſonen erforderlich, deren Heimat die Kurie, deren Ehrgeiz ein höherer Rang in ihr, deren Streben finanzielle Ausbeutung der Geſchäfte, Vervielfältigung der Taxen und Steigerung des für ſie und die ſtets bedürftige päpſtliche Kaſſe ſich ergebenden Gewinnes war. Völlig geſichert und unantaſtbar gemacht durch die Macht, in deren Dienſte ſie ſtanden, kümmerten ſich die Beamten der Kurie nicht um den Haß und Hohn der ihnen zinsbar gewordenen Welt. Oderint, dum metuant.“

Daß mit dieſer politiſchen Wendung der Hierarchie die Notwendigkeit gegeben war, nicht die Theologie, ſondern das Recht zur Grundlage der päpſtlichen Machtſtellung zu machen, wurde allerdings von den Einſichtigen mit Bitterkeit bemerkt, aber durch welche Mittel dieſes kirchliche Recht ſich konſolidierte, auf wieviel verwegenen Geſchichtsfälſchungen, untergeſchobenen Urkunden, juriſtiſchen Fiktionen und dreiſten Verdrehungen des Bibeltextes es ſich aufbaute, das blieb einſtweilen allen verborgen. In-

deſſen was man mit wachſendem Schmerz und am Ende mit grimmiger Verzweiflung ſelbſt ſah und ſelbſt fühlte, alle Tage und aller Orten, das war der unaufhaltſame Fortgang eines ungeheuren ſittlichen und religiöſen Zerſetzungsprozeſſes, der von der Kurie ſeinen Ausgang nehmend alle Glieder der Hierarchie wie eine Seuche ergriff, von hier auch der Laienwelt ſich mitteilte, das Leben der Chriſtenheit zu vergiften drohte und überall an dem Mark der alten Daſeinsformen zehrte. In das ottoniſche Syſtem, auf dem zwei Jahrhunderte lang die Machtſtellung Deutſchlands beruht hatte, war durch den Inveſtiturſtreit eine heilloſe Breſche geſchlagen: der innige Zuſammenhang von Königtum und Bistum war zerriſſen; ſtatt deſſen trat dem Königtum in dem Fürſtentum eine konkurrierende Macht entgegen, mit der es fortan ſich in die Leitung des Reichs zu teilen hatte. Als das Königtum aufs neue gegen die fürſtlichen Anſprüche ſich auf die Biſchöfe zu ſtützen verſuchte, mußte es erfahren, daß dieſe Stütze ſich inzwiſchen verwandelt hatte, und der ſtaufiſche Verſuch, die alte Verbindung zwiſchen Königtum und Bistum noch einmal herzuſtellen, brachte es nur noch zu vorübergehenden Erfolgen. Der Klerus muß ja dem Reiche feindlich ſein, hatte ſchon Gerhoh von Reichersberg geſagt, denn er darf den Druck der Laiengewalten nicht empfinden, und deshalb ſind ihm kleine ſchwache Fürſtentümer dienlicher, als große Reiche. Die Verfaſſung des Reichs war ſchon um die Mitte des 13. Jahrhunderts ſo zerbröckelt, daß ein gemeinſames Intereſſe an ſeinem Schickſal kaum noch aufzubringen war und ſeine Krone an den Meiſtbietenden verſchachert werden konnte. Jedoch tiefer als der politiſche Verfall, tiefer als die endloſen Kämpfe um den Beſitz Italiens und die rieſigen Opfer, die die kaiſerliche Univerſalpolitik in ihrem Ringen

mit dem Papſttum erheiſchte, tiefer ging die Schädigung des religiöſen Lebens, die aus der päpſtlichen Untergrabung der alten Kirchenverfaſſung entſprang. Dieſe war unentwegt auf die Zertrümmerung der landeskirchlichen Syſteme gerichtet, auf die Vernichtung der Metropolitangewalten und die ausſchließliche Unterjochung aller Nationalkirchen unter die abſolute Monarchie des römiſchen Biſchofs. Sie gelang vor allem durch die Entſendung päpſtlicher Legaten, die mit Bann und Interdikt, mit allen päpſtlichen Machtmitteln ſchrankenlos ausgerüſtet, die Kirchen viſitierten, Synoden erzwangen, Biſchöfe ſuspendierten und abſetzten, das Band zwiſchen Biſchof und Diözeſe willkürlich zerſchnitten, Verordnungen erließen, Recht ſprachen, die lokalen Widerſtände überall zu brechen ſuchten und beträchtliche Geldmengen nach Rom abführten: wie einen Hagelſchlag oder die Peſt fürchtete man dieſe Geſandten der Kurie. Sie gelang ferner durch die päpſtliche Initiative bei den Biſchofswahlen und der Beſetzung der übrigen geiſtlichen Stellen, durch den Gehorſamseid, welcher allen in Rom geweihten Biſchöfen vom Papſt auferlegt wurde, durch den Anſpruch, welcher die Gerichtsbarkeit der Biſchöfe durchbrach, daß in allen Rechtsſachen an das Forum des Papſtes appelliert werden konnte als des oberſten Geſetzgebers der Chriſtenheit, der zugleich von allen kirchlichen und göttlichen Satzungen nach Gefallen dispenſieren konnte, durch die Befreiung des Klerus ferner vom bürgerlichen Gericht und ſeine Herauslöſung aus dem Untertanenverband, durch die grauſame Geſetzgebung der Inquiſition gegen die Abweichungen vom kirchlichen Glauben, welche alle geſunden Rechtsanſchauungen, ja die natürlichen Beziehungen zwiſchen Kindern und Eltern, Brüdern und Blutsverwandten vergiftete, und durch die Exemption ganzer Klöſter und Orden aus der Diözeſangewalt. Na-

mentlich gegenüber den Privilegien der Bettelorden, welche Kirchen innerhalb der Kirche bildeten, der Literatur, der Kanzeln und Lehrstühle sich bemächtigten, Absolution erteilten, ja selbst den Kirchenbann und die Inquisition übten und keinem als dem Papste verpflichtet waren, wurden Weltpriester und Pfarrer immer ohnmächtiger: der Diözesan- und Pfarrklerus verlor die Lust und die Fähigkeit der Seelsorge, je mehr er durch jene Orden seine Aufgaben durchkreuzt und die Achtung des Volkes vor seinen rechtmäßigen Geistlichen geschmälert sah. In jedem Sprengel wurde dieser geistliche Kleinkrieg geführt, ein Kampf aller gegen alle, dessen Wirkungen bis in das letzte Bauernhaus fühlbar wurden, und in dem der Pfarrklerus überall der unterliegende Teil blieb.

Auf allen Punkten nahm die Kurie so die Erbschaft aller ehemaligen Autoritäten und Institutionen der Kirche für sich allein in Anspruch, von den königlichen Rechten abwärts bis zu denen der Synoden, der Metropoliten, der Bischöfe, der Einzelkirchen, Klöster und Pfarreien. Allenthalben wurde über oder neben jeder Partikularmacht die päpstliche Omnipotenz nachdrücklich zur Geltung gebracht, die Universalität der römischen Kirche über allen nationalen und territorialen Trennungen befestigt, selbst die Entscheidung über Lokalfragen mit unzulänglicher Kenntnis ihrer besondern Verhältnisse von einer fernen Zentrale her erteilt und samit durch die Behauptung der schrankenlosen Souveränität des unfehlbaren und heiligen Universalbischofs ein Machttitel aufgerichtet, an dem jede Durchbrechung der herkömmlichen Rechte und jede Willkür des Eigennutzes unter Umständen ihr Recht erweisen konnte. Eine Fülle zerstörender und zersetzender Kräfte hat das Papsttum in die Welt geleitet, aber nirgends, selbst im Zeitalter eines Innocenz III. nicht, sein

Ziel rein verwirklichen können. Das Ideal des christlichen Gottesstaates, in dem alle Reiche unter dem Szepter der Kirche sich vereinigen sollten, blieb eine utopische Doktrin, die bei aller Starrheit ihrer unbeirrbaren Logik und bei allem Fanatismus ihrer unerbittlichen Konsequenzmacherei dennoch die natürlichen Widerstände der vielfältig differenzierten Kulturen ihres ungeheuren Machtbereichs nicht zu bezwingen vermochte, die vielmehr Roms weltliche Machtstellung nur behaupten konnte, indem sie alle vorhandenen Gegensätze nach Möglichkeit verschärfte, die Leidenschaften schürte, die egoistischen Zwecke der Parteiungen und die niederen Instinkte der Massen in ihre Dienste nahm, die moralischen Machtmittel ihrer religiösen Autorität als politische Trümpfe ausspielte, wodurch sie natürlich immer mehr an Nachdruck einbüßen mußten, mit Bann und Interdikt, Kreuzzügen und Ketzerprozessen, Scheiterhaufen und Blutströmen ihre Zerstörungen ins Werk setzte, das gewaltigste Reich des europäischen Westens zusamt seiner Kirche in seinen Grundlagen unterwühlte und einem langsamen Verfalle preisgab, ohne doch auf den Trümmern solcher Vernichtungsarbeit eine positive Schöpfung von dauerndem Werte aufrichten zu können. Eine geistige Macht, die asketische Reformbewegung des 10. und 11. Jahrhunderts, hatte das Papsttum emporgetragen; sobald aber seine Wendung zum altrömischen Cäsarenideal erfolgt war, wurden auch die hoheitsvollen Reformgedanken naturgemäß zu politischen Mitteln herabgedrückt, die man nach Gutdünken geltend machte, während man anderseits alle geistlichen Dinge, Pfründen und Sakramente als Finanzquellen brauchen lernte und eine schamlose Simoniewirtschaft zu treiben begann. Im Jahre 1216 schrieb Jakob von Vitry, der kirchliche Geist sei aus der Kurie entwichen, und so sei man dort mit

Weltlichem, mit Politik, Hader und Prozessen beschäftigt, daß von geistlichen Dingen auch nicht einmal geredet werden dürfe. Als Johann von Parma zum Kardinal gemacht werden sollte, wies er das zurück mit der Begründung, daß die römische Kurie sich allein mit Kriegen und Gaukelwerk befasse, aber um das Heil der Seelen sich nicht kümmere; Papst Nikolaus III. aber konnte ihm nur mit einem resignierten Seufzer antworten. Doch vom Haupte der Kirche griff die Krankheit eben auch auf ihre Glieder über: die Simonie, Bestechlichkeit und Unsittlichkeit, wie sie in Rom geübt wurde, diente allen gewissenlosen Klerikern zur Beschönigung des eigenen lasterhaften Wandels, eine grenzenlose sittliche Fäulnis schien von oben her die entartete Kirche zu durchdringen, und die gesamte geistliche und weltliche Literatur begann seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die römische Kurie und die Verderbtheit der Kleriker mit wachsender Erbitterung und leidenschaftlichen Schmähungen zu befehden. Konnte doch schon um 1170 die heilige Hildegard von Bingen von den Päpsten die merkwürdige Weissagung ausgehen lassen: „Gleich reißenden Tieren fangen sie uns mit ihrer Löse- und Bindegewalt; durch sie welkt die ganze Kirche dahin. Die Reiche der Welt wollen sie sich unterwerfen, aber die Völker werden sich gegen sie und den allzu reich- und üppig gewordenen Klerus erheben und ihn auf das richtige Maß des Besitzes zurückführen. Die Hoheit der Päpste aber, bei denen keine Religion mehr wahrgenommen wird, werden die Menschen verkleinern; nur Rom und ein geringes um Rom herum liegendes Gebiet wird man dem Papste noch lassen, teils infolge von Kriegen, teils infolge gemeinschaftlicher Übereinkunft der Staaten." Und immer feierlicher und schrecklicher wurden solche Prophezeiungen, selbst Kardinäle und Bi-

ſchöfe nahmen ſie gelegentlich in den Mund. In Italien wurde das Verderben am eindringlichſten empfunden, und gerade die Augenzeugen brachten immer die ſtärkſten Schilderungen mit, ſelbſt ſtrenge theoretiſche Parteigänger des Papſttums, wie Bonaventura und Pelayo, fanden in ihm die feile Buhlerin der Apokalypſe wieder, die mit dem Wein ihrer Hurerei Fürſten und Völker trunken mache, die Verführerin der Chriſten, die Peſt des menſchlichen Geſchlechtes, die nicht nur den Klerus, auch die Laien verderbe. Ja, die Päpſte ſelbſt fühlten bisweilen den Fluch ihrer Stellung und den unentrinnbaren Druck ihrer unſeligen römiſchen Erbſchaft: Hadrian IV. erklärte, es gebe keinen elenderen Stand, als den des Papſtes, ſein Lebensglück ſei nichts als Bitterkeit; Nikolaus V. ſtimmte noch ſchmerzlicher die gleiche Klage an, und Marcellus II. konnte einmal angſtvoll ausrufen: „Ich ſehe nicht, wie ein Papſt ſelig werden könne!“

Nahezu drei Jahrhunderte — eine unendliche Zeit! — laſtete die Verzweiflung über dieſe Korruption der Kirche auf Europa, eine furchtbare Frage, weil keine Löſung möglich ſchien. Man ſah das Kaiſertum langſam verbluten, die Feindſchaft zwiſchen Laien und Klerikern immer bedrohlicher wachſen, die Religioſität verfallen. Denn wiewohl die Päpſte ſelbſt erkannten, daß die Interdikte, d. h. die ſtrafenden Einſtellungen des öffentlichen Gottesdienſtes, der Sakramentsverwaltung, der Einſegnung der Ehen und des kirchlichen Begräbniſſes, die Gottloſigkeit und die Häreſie überall beförderten, ſo haben ſie dennoch dieſe furchtbare Waffe immer häufiger angewandt; und im Jahre 1327 konnte der Venetianer Sanuto berechnen, daß jetzt etwa die Hälfte der Chriſtenheit exkommuniziert ſei, darunter die ergebenſten Diener der Kirche. Was fruchteten einer ſo unaufhaltſamen Ent-

wicklung gegenüber die Drohungen und Warnungen einzelner erleuchteter Geister, die mit voller Klarheit erkannten, daß die Umwandlung der römischen Kirche zu einer juristisch-politischen Finanzmacht die Wurzel alles religiösen Übels sei? Wie die mönchische Reformbewegung, die das Papsttum emporgehoben, vor ihrer eigenen Wendung auf die politische Hierarchie erschrocken ist, das läßt sich schon im 11. Jahrhundert an dem ausgeprägten Gegensatz des fanatischen Kirchenfürsten Hildebrand und des schwärmerischen Einsiedlers Petrus Damiani lehrreich beobachten. Damiani war ganz durchdrungen von dem Gedanken des Augustinischen Gottesstaates und der päpstlichen Weltherrschaft, aber zugleich von den Idealen des apostolischen Lebens, und so trat er allerdings in den Dienst des Papsttums, aber er träumte eine Aufrichtung des Gottesstaates im Einklang mit dem Kaisertum durch die Mittel des Friedens und die seelenbezwingende Heiligkeit geistlichen Wandels. Darum bemerkte er mit Schmerz das unmönchische Gebaren der Kleriker, das kriegerische, weltliche Wesen der Bischöfe, die Vernachlässigung der heiligen Schriften und der geistlichen Dinge und das unchristliche Durcheinander von Streitigkeiten und Beleidigungen, politischen Intriguen und Waffenklirren im Schoße der heiligen römischen Kirche. Dieser Gegensatz zwischen Kurialismus und Reformpartei blieb typisch: aus ihm ist jener merkwürdige Vertrag vom Februar 1111 zwischen Paschalis II. und König Heinrich V. zu verstehen, nach dem die deutsche Kirche sich des größten Teiles ihres Besitzstandes entäußern und alles seit Karl dem Großen empfangene Reichsgut zurückerstatten sollte. Der Vertrag kam nicht zustande, ein Sturm erhob sich dagegen, denn das hieß in der Tat Unmögliches verlangen, einen Zustand, in dem gerade Deutschlands Stärke begründet

lag, mit einem Federſtrich aufopfern. Aber die ideale Forderung, welche er einſchloß: Beſitzloſigkeit des Klerus, blieb lebendig und fand immer beredtere Wortführer. Und jener typiſche Gegenſatz gewann im 12. Jahrhundert eine neue machtvolle Prägung in dem Verhältnis des heiligen Bernhard zum Papſttum, der von dem Ideal der Weltkirche und des abſoluten Papſtregimentes allerdings ganz erfüllt war, aber die Berechtigung der römiſchen Kirche zur Lenkung des Gottesſtaates nur in ihrem apoſtoliſchen Urſprung und demzufolge in einem wahrhaft apoſtoliſchen Leben ſah, dem die Kirche ſeiner Zeit nur zu ſehr entfremdet war. Indeſſen wenn die überragende Perſönlichkeit dieſes Heiligen in der Tat durch ihre moraliſche Wucht eine Zeitlang die Kirche und das Papſttum regierte, auch ſie hat die kurialiſtiſche Entwicklung nicht hemmen können; vielmehr war es ſchon um die Mitte des 12. Jahrhunderts klar, daß die Wege der religiöſen und der hierarchiſchen Tendenzen auseinandergingen, daß das Papſttum aufgehört hatte, in dem Fortſchritt der religiöſen Ideen des Abendlandes eine führende Stellung zu behaupten. Über dieſen Zuſtand, der, wie verſtändlich er der geſchichtlichen Betrachtung iſt, ebenſo unerhört und unnatürlich ſich den Zeitgenoſſen darſtellte, konnte ſich ſchon damals niemand mehr täuſchen, aber ſo unerträglich er laſten mochte, ſo ſchreiend tauſendſtimmige Anklagen ſich erheben konnten, was wollte man mit der bloßen Leidenſchaft der Gefühle ausrichten gegen die Tatſache, daß das Papſttum als ſolches auf göttlicher Einſetzung beruhe, daß es demzufolge eine geheiligte Inſtitution und keinem auf Erden verantwortlich ſei? was gegen eine mehr denn tauſendjährige Tradition, was gegen ein feſt kodifiziertes Kirchenrecht, was gegen die überwältigenden Lehrgebäude der theologiſchen Wiſſenſchaft?

Die erhabene Idee des römiſchen Papſttums, ſeiner Heiligkeit und Unfehlbarkeit, wurde ein tröſtendes Aſyl für alle Zweifler, die das Grübeln gern verlernt hätten. Andre, die den ungeheuren Krebsſchaden allzu ſchneidend empfanden, wurden an jenem göttlichen Charakter irre und bekamen eine Ahnung davon, daß ſich zu irgend einer Zeit einmal in Rom eine verderbliche Umwälzung vollzogen haben müſſe. Aus dem gräulichen Schisma, welches im 14. Jahrhundert die Kirche in zwei, ja zeitweiſe in drei ſich gegenſeitig verfluchende Obedienzen zerriß und infolge der wetteifernden Geldſpekulationen der wetteifernden Kurien mit Stellenhandel und Abläſſen die kirchlichen Mißbräuche immer ſchamloſer in die Höhe trieb, ſchwang ſich endlich der befreiende Gedanke empor, daß jene Umwälzung, die die Erniedrigung und den Verfall der chriſtlichen Kirche verſchuldet habe, in dem gregorianiſchen Kurialſyſteme liegen müſſe und daß die Rettung nur von dem alten Syſtem des biſchöflichen Regiments zu hoffen ſei. Es war der Gedanke, der die großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts ins Leben rief. Aber dieſe ſo hoffnungsvoll einſetzende Bewegung, eine großartige Demonſtration des genoſſenſchaftlichen Geiſtes, der auch den Epiſkopat erfaßte, war ſchon nach fünfzig Jahren als geſcheitert anzuſehen, die päpſtliche Politik wußte ihre Errungenſchaften wieder zunichte zu machen, und ihre Summe wurde treffend von dem Abte Jakob von Junterburg gezogen: „Es iſt mir kaum glaublich, daß es zu einer Verbeſſerung der Kirche kommt; denn da müßte erſt der römiſche Hof reformiert werden, und wie ſchwer dies ſei, zeigt der gegenwärtige Lauf der Dinge. Iſt doch keine Nation, welche der Reform der Kirche ſo heftig widerſtrebt, wie die italieniſche, der ſich dann alle, welche ſie zu fürchten hätten, anſchließen.“ „Da muß Gott ſelbſt

helfen, auf einem uns unbekannten Wege," meinte ein Dominikaner um 1484. Die Reformkonzilien waren in der Tat redliche, in gewiſſem Sinne ſogar großartige Anſtrengungen zur Rettung der Kirche, aber das Volk ſtand nicht hinter ihnen: ſie waren eine Angelegenheit der oberen Stände, deren Egoismus ſich nicht einmal einigen konnte, die Maſſen blieben dagegen gleichgültig. Was kümmerten das Volk dieſe Verhandlungen über die Verfaſſung der Kirche? Ihm war das Papſttum eine geheimnisvolle, gottgeſtiftete Macht, fern im heiligen Rom, die ehrfurchtgebietende Statthalterin Gottes auf Erden, an der man nicht viel deutete und grübelte. Aber was man am gegenwärtigen Tage mit Händen griff, was man mit Ingrimm, mit Haß und Verachtung immer unerträglicher empfand, das war das ſchamloſe weltliche Treiben der Kirche, die Habgier, der Eigennutz, die Sittenloſigkeit ihrer Glieder, ihre heuchleriſche Frömmigkeit, ihr ſträflicher Abfall vom wahrhaft chriſtlichen Leben und doch ihr grenzenloſer Hochmut, ihr Pochen auf die Vorrechte geiſtlichen Standes, auf ſeinen gottgewollten Vorrang gegenüber der Laienwelt.

Und eben über dieſe morſch gewordenen Vorurteile war eine ſiegreiche Entwicklung längſt hinausgeſchritten, längſt hatte die Laienwelt ihre geiſtige Mündigkeit gegenüber dem Bildungsdünkel der Klerikalen erkämpft: ſeit dem 12. Jahrhundert hatte jene kraftvoll aufſtrebende Laienkultur ihren Eroberungszug begonnen, die in ihrer überwiegend materiellen Prägung die höheren Schichten der Geſellſchaft von der einſeitigen Überſpannung der religiöſen Ideen löſte, eine Fülle neuer Strebungen, Stimmungen, Aufgaben und Ziele zeitigend, die ein Zuſammengehen der einzelnen Kulturmächte und vielfältigen Perſönlichkeitstriebe unter der Herrſchaft des kirchlichen

Gedankens einfach zur Unmöglichkeit machten. Der grausam ernüchternde Ausgang des zweiten Kreuzzuges hatte hier den entscheidenden Wendepunkt bedeutet. Das Papsttum hatte seitdem die religiöse Führung, wenn nicht in der Praxis, so doch im Bewußtsein mindestens der oberen Schichten der Nationen verloren, das Kaisertum seine theokratischen Anwandlungen überwunden. Man lernte einsehen, daß religiöse und politische Fragen getrennt und unter durchaus verschiedenem Gesichtspunkt behandelt werden müssen, ja man lernte vom Papsttum selbst das Religiöse nach politischen Maximen behandeln, und die Grundlagen einer neuen Gesellschaft bildeten sich aus, deren Ideale nicht sowohl asketischer, als eudämonistischer Art mit der Phraseologie der Kirche auch nicht mehr umschrieben werden konnten, vielmehr einen neuen Schatz sittlicher, rechtlicher und ästhetischer Begriffe erzeugen halfen, vor dem die mönchischen Begriffsbildungen der kirchlichen Ethik allmählich nach unten zurückwichen. In den höheren Gesellschaftsschichten ließ sich eine aus veränderten Lebensgefühlen erwachsene, von moslemischer Aufklärung befruchtete und mit religiösem Freidenkertum gepaarte weltlich-ästhetische Kultur nieder, welche den Wert des Menschen nicht mehr nach seinem Bekenntnis oder nach asketischem Verdienst berechnete, sondern nach seinem Handeln und der Beharrlichkeit seiner sittlichen Überzeugungen. In ihr entwickelte sich der neue sittliche Wertbegriff der staete oder des Charakters, d. h. der von auferlegten Satzungen oder fremder Bevormundung unbeeinflußten Treue des Menschen gegen sich selbst. Berührt von bernhardinischem Geiste und dem ernsten Sündengefühle eines Anselm von Canterbury begann man statt der niedern die höhern geistigen Formen der Askese, Entsagung und Demut, Geduld und opferwillige Liebe als die christlichen

Lebenspflichten tiefer zu würdigen, die Religion aus der Sphäre der Satzungen, Übungen und Bußleistungen in die des gottinnigen Gefühles, der Gottesminne, der herzbewegenden und eben dadurch zu innerer Umkehr anleitenden Kontemplation des leidenden Christus und seiner holdseligen jungfräulichen Mutter hinüberzupflanzen; und indem man in dieser einen großen Leidenschaft der Gottesliebe alle übrigen untersinken ließ und von hier aus bereits zu ergreifenden Gemütstönen vordrang, zu einer für alle inneren Vorgänge, für Farbe, Form und Klang ungleich empfänglicheren Sensibilität der gestaltenden Phantasie, wurde man, dem Verständig-Dogmatischen und Politisch-Hierarchischen geflissentlich abgewendet, bereits reif und fähig, die Religion als Herzenssache zu empfinden, als individuelle Lebensmacht, als den tiefsten Kernpunkt und den innersten Adel der Persönlichkeit. War diese ritterliche Gesellschaft, der sich zuerst die Innerlichkeitswerte der Religion erschlossen, auch noch nicht imstande, von der asketischen Metaphysik her zu ihrer neuen weltlich-konventionellen Sittlichkeit hinüber eine sichere Brücke zu schlagen, so hat sie dennoch den wichtigen Fortschritt gebracht, daß neben der jenseitigen eine diesseitige Moral anerkannt und neben der künftigen, himmlischen vollbewußt auch die irdische Glückseligkeit als Ziel des sittlichen Handelns begriffen werden konnte, wie es am großartigsten Wolfram in seinem „Parzival" geleistet hat.

Aber in die Tiefen der Nation drang diese eigenartige Bildung nicht ein, weil sie nicht eine auf deutschem Boden spontan erwachsene, sondern eine von außen, zunächst vom französischen Westen her empfangene war. Es war eine Bildung aristokratisch-kosmopolitischer Art, ihr Bereich war die gebildete Gesellschaft Westeuropas, ihre Atmosphäre jene Universalität des Gedankens und der

Tat, wie ſie in den gemeinſamen Kreuzzugsunternehmungen, in dem internationalen Charakter der Politik, des Handels und der Gelehrſamkeit empfunden wurde, und ihre Vorausſetzung die auf der antiken Erbſchaft ruhende und mit arabiſchen Anregungen durchſetzte Geiſtesarbeit der romaniſchen Raſſe. Nur ein deutlich erkennbarer Niederſchlag blieb von ihr zurück, als das eigentlich ſtädtiſche Zeitalter unſerer Kulturentwicklung ſiegreich emporſtieg, die Geſellſchaft und den ganzen Umfang der Bildung demokratiſierend und die ariſtokratiſche Epoche des geiſtigen Lebens jäh überflutend durch die neuen Tendenzen, Bedürfniſſe und Ziele des aufſtrebenden Maſſengeiſtes. Das erwachende Selbſtgefühl der unteren Stände, wie es zuerſt in den Städten lebendig wurde, führte nämlich auch der Religioſität eine Reihe neuer und mächtiger Antriebe zu, eine noch unverbrauchte Fülle urwüchſigen Empfindens, eine aufgeregte Unruhe religiöſen Begehrens und ein Bedürfnis nach maſſiven religiöſen Ausübungen und Wirkungen, die von unten aufſteigend auch die höheren geſellſchaftlichen Schichten unaufhaltſam ergriffen und fortriſſen und auf der Seite der Religioſität denſelben Prozeß zum Ablauf brachten, den wir in der Geſchichte der Sitte, des Geſchmacks und der geſamten Lebensanſchauungen beobachten konnten: den Triumph des herabziehenden Maſſengeiſtes. Die aufgeklärte, von jeder Überſpannung befreite Religioſität der ritterlichen Epoche, die Reſte ihrer Toleranz und ihres Freidenkertums wurden überſpült von den überwältigenden Fluten einer neuen enthuſiaſtiſchen Frömmigkeit.

C. Die chriſtlich-ſoziale Epoche

„Der Brunnen des lebendigen Waſſers iſt die heilige Schrift, darin behalten wir das lebendige Waſſer. Aber die Gruben, die kein Waſſer können halten, ſind das kaiſerliche und geiſtliche Recht, welche heute die Waſſer der Weisheit in ſich halten; morgen werden ſie ſie nicht halten, denn morgen wird man ſie abtun. Und alſo ſind ſie nicht von göttlichen Geſetzen, da David ſagt Pſ. 118: „Deine Gerechtigkeit, Herr, iſt eine ewige Gerechtigkeit, und dein Geſetz iſt Wahrheit!"

Prophezeiungen des Johannes Lichtenberger. 1484.

Die Religioſität des ſpäteren Mittelalters macht zunächſt den gleichen Eindruck wie die geiſtige Kultur jener Zeit überhaupt: man glaubt einen entſchiedenen Rückfall in beinahe barbariſche Zuſtände wahrzunehmen. Doch es ſcheint nur ſo. In Wahrheit waltet auch hier jenes Geſetz, das wir oben mit Machiavell die „Rückkehr zum Zeichen" genannt haben. Geiſtige Entwicklungen pflegen der Spirale zu gleichen, die allerdings immer wieder auf einen früheren Punkt zurückbiegt, aber nur um ihn auf einer höheren Stufe zu treffen. So ſehen wir die alten Formen der Religioſität, über die das 12. Jahrhundert bereits hinausgeſchritten war, von neuem lebendig werden: von neuem triumphieren Wunderſucht und Askeſe, maſſive Bußübungen und kraſſer Aberglaube, Erſcheinungen religiöſer Schwärmerei und roher Kaſteiungen, die an das 9. und 10. Jahrhundert erinnern. Es iſt die Folge von der Umgrabung der geſellſchaftlichen Schichten: die von Adel und Klerus getragene Entwicklungsreihe läuft zu Ende, und mit dem Emporſtreben der unteren Stände ſetzt eine neue ein, in der ſich zunächſt längſt überwundene Zuſtände geſteigert wiederholen, die aber doch die Erträgniſſe der vorangegangenen in ſich aufgenommen hat.

Aus den ungeheueren Verſchiebungen, die durch die Entwicklung des ſtädtiſchen Lebens und der Geldwirtſchaft verurſacht wurden, erwuchſen nicht nur neue Lebensformen, neue Verfaſſungsformen, neue Beſitz- und Machtverhältniſſe, neue ſoziale und wirtſchaftliche Wertbegriffe, ſondern auch neue Spielarten der Frömmigkeit. In den Städten waren die großen Zentralpunkte gegeben, in denen die Maſſen ſich zuſammenſchoben, und der allgemeine Drang, emporzukommen, auf engem Raume ſich im Daſeinskampfe zu behaupten, zeitigte auch in den unteren Klaſſen eine Art Bildungshunger, eine wetteifernde Empfänglichkeit für alle aus den oberen Regionen herabdringenden geiſtigen Strömungen. Erſt im ſtädtiſchen Zeitalter iſt langſam die ganze Nation für das Chriſtentum gewonnen worden, denn auf dem platten Lande, in den Wäldern und Bergen hatte noch immer die alte Erbſchaft des Heidentums ſich zähe behauptet: Symboldienſt und Fetiſchismus, Anbetung der Planeten, Fatalismus, Zauber- und Beſchwörungsglaube, Dämonenfurcht und zeremonieller Wahn mannigfaltigſter Art, Geſchlechterfehde und Blutrache. An der Hand der Rechtsbücher, Predigten und Beichtſpiegel oder der neueren Sammlungen über Volksbrauch und Sitte laſſen ſich ſolche Reſte vorchriſtlicher Religionsübungen noch bis über das 15. Jahrhundert hin verfolgen; und in den ſogenannten Volksepen begegnen nicht eben ſelten urwüchſige Äußerungen eines noch beinahe unberührten heidniſchen Empfindens. Das große religiös-ethiſche Lebensproblem des Chriſtentums, welches von den führenden Klaſſen längſt klar erfaßt und ſogar zu einer vorläufigen Löſung geführt worden war, hatte die unteren Schichten nur erſt geſtreift. Die hier zu leiſtende Aufgabe war von der Kirche noch kaum in Angriff genommen worden; das Chriſtentum hatte ſich mit ſeinen Heiligen und Kult-

übungen einfach neben das alte Heidentum gepflanzt, ohne es aus der Sphäre der Naturreligion herausheben zu können. Dieser Fortschritt vollzog sich für die große Masse des Volks erst innerhalb des städtischen Lebens, erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters begannen die sittlichen Ideen des Christentums wirklich das Gesamtbewußtsein der Nation zu durchdringen, aber zugleich drohten sie wieder zu versinken in den überwallenden Wogenschlägen einer ungezügelten Phantasie, die den mächtigen sinnlichen Eindrücken des Katholizismus noch keineswegs gewachsen war: die ganze überwältigende Anschauungswelt der Kirche, ihr strahlender Seligkeitshimmel mit seinen psalmierenden Engeln und Heiligen um Gottes Thron, ihr Purgatorium und ihre mit grausamer Pedanterei entworfenen Schilderungen der höllischen Regionen und ihrer Qualen, die unverstandenen Klänge ihrer Sprache, das Geheimnisvolle ihrer Weihen, ihrer Gebete, Segnungen und Beschwörungen, das Imponierende ihrer priesterlichen Magie, der zauberhafte Pomp ihrer Zeremonien, ihre unerschöpfliche, vor allem in den Sakramenten begründete Machtfülle, von der sich jeder Gläubige in jedem Augenblicke seines Daseins umhüllt, geführt und beraten fühlte — das alles drang mit einer unwiderstehlichen, verwirrenden Gewalt auf die Sinne ein und erzeugte jenes eigentümliche psychische Kontagium, welches in der Atmosphäre religiöser Massenbewegungen notwendig entstehen muß, eine unbezähmbare Inbrunst religiösen Verlangens, eine sehnsüchtige, halb sinnliche Begierde nach dem Heil, einen fiebernden Rausch exaltierter Frömmigkeit verbreitend.

Dieser neue Massengeist warf nicht nur die Religiosität auf eine primitivere Stufe zurück, er bildete auch alle Formen der Frömmigkeit, die inzwischen entstanden waren,

nach ſeiner Weiſe um. Die faſt ariſtokratiſch-perſönliche oder genoſſenſchaftliche Askeſe der früheren Epoche wurde nicht nur demokratiſch organiſiert, ſie wurde ſogar reißend epidemiſch und lebte ſich in den merkwürdigſten Steigerungen zu großen religiöſen Volkskrankheiten aus, wie der ſeltſame Kinderkreuzzug von 1212, die Erfurter Kinderfahrt von 1237, die von Schwäbiſch-Hall 1458, die ſchauerlichen Geißlerumzüge des 13., 14. und 15. Jahrhunderts, die grauenhaften Judenverfolgungen, der entſetzliche, von der Kirche 1484 offiziell autoriſierte Hexenwahn, die fanatiſche Ketzerwut, die epidemiſchen, wiederum von der Kurie durch das Ausſchreiben der großen Jubiläumsabläſſe ſchlau verwerteten Heiligtumswallfahrten nach Rom, Paläſtina, San Jago oder einheimiſchen Wunderſtätten, zu den ſtigmatiſierten Heiligen, an deren Leibe ſich das Leiden Chriſti erneuerte, oder zu den blutſchwitzenden Hoſtien, von denen wohl die im brandenburgiſchen Wilsnack 1475 die größten Pilgerhaufen anzog; ferner die an der Wende des 15. Jahrhunderts allenthalben auftauchenden Kreuzwunder, das rätſelhafte Erſcheinen unzähliger Kreuze und Marterwerkzeuge auf Kopftüchern, Linnen, Kleidungsſtücken oder auf der Haut der Begnadeten, die wahnwitzigen Tanzplagen, Johannistänze, Veitstänze uſw. Nicht hervorgerufen, aber verbreitet und geſteigert wurden ſolche religiöſe Epidemien durch erſchreckende äußere Eindrücke, die asketiſche Dispoſitionen beförderten: Mißwachs, Teuerung, Hungersnot, verheerende Krankheiten, wie Peſt, Fleckentyphus, Diphtherie, engliſcher Schweiß und Syphilis, durch Erdbeben, Überſchwemmungen, Kometen- und Meteorerſcheinungen, Heuſchreckenplagen, oder durch politiſche Ereigniſſe, Kriegsſtürme, Türkenfurcht, etwa auch den unheimlichen Eindruck, den der abenteuerliche Siegeslauf eines Karl des Kühnen von Burgund auf die Volksphantaſie

machte. Es waren Fiebererſcheinungen des Volkskörpers, in denen ſich ein ungeheurer Überſchuß phyſiſcher wie pſychiſcher Kräfte Luft machte, religiöſe Parallelen zu dem anderſeits durch den Aufſchwung der Naturwiſſenſchaften, durch die großen Erfindungen und Entdeckungen, durch die humaniſtiſche Bewegung entfeſſelten Expanſionsbedürfnis der Geiſter und ihrem fauſtiſchen Drange nach naturaliſtiſcher Erfaſſung des Überſinnlichen; ihnen verwandt ſind die pathologiſchen Zuſtände myſtiſcher Verzückungen beſonders beim weiblichen Geſchlechte, jene ſchwüle Sinnlichkeit der Jeſuminne und jene fromme Wolluſt überſpannter Andachtsübungen. Dazwiſchen trieb die ſchwärmeriſche Kontemplation des älteren bernhardiniſch verinnigten Chriſtentums wohl in der Stille ihre Blüten weiter, aber dieſe wurden überwuchert von dem maſſiven Enthuſiasmus für Bilderverehrung, zeremonielle Gebete, Opferung, Knochenanbetung, heilige Stätten, Wundertaten, Amulette, aſtrologiſchen, dämoniſchen und dinglichen Aberglauben. Auch das tiefe Gefühl menſchlicher Sündhaftigkeit und Verantwortlichkeit vor Gott blieb beſtehen, ja der Maſſengeiſt trieb es ſogar ins Schauerliche und Schreckhafte empor, aſſoziierte es mit unheimlichen apokalyptiſchen und fataliſtiſchen Vorſtellungen und ſteigerte die Angſt vor der Hölle und dem Gericht, verlangte aber zugleich auch nach einer Vermehrung der Mittel, jenes Sündengefühles ledig zu werden, woraus ſich der außerordentliche Aufſchwung des Predigtweſens, der Wallfahrtsepidemie, der Werkheiligkeit, der magiſchen Religioſität, der Beichte und des Ablaßweſens nicht minder erklärt. Das Lebensproblem des Chriſtentums ferner, welches in der frommen Befolgung des göttlichen Sittengeſetzes ruht, hielt man auch in dieſen Regionen mit dem vollen Bewußtſein ſeines grundlegenden Wertes feſt, aber die perſönliche und geiſtige Faſſung, in

der es die ritterliche Kultur verſtanden hatte, ging wieder verloren, und nur in dem groben Umriß der mönchiſchen Ideen vermochte man die Aufgabe chriſtlicher Vollkommenheit zu begreifen. Wenn das 11. und 12. Jahrhundert die Monachiſierung der Prieſter zu vollenden ſtrebte, den Sieg der mönchiſchen Ideen über Staat und Kirche, ſo begann im 13. Jahrhundert nach zahlreichen vereinzelten Anläufen der früheren Jahrhunderte auch die Monachiſierung der Laienwelt, ihre breite Überwältigung durch die ſittlichen Ideale des Mönchtums. Doch von der höheren Bildung empfing man auch wichtige Stücke religiöſer Aufklärung: einmal die Abneigung gegen alles Dogmatiſche, deſſen Urſprung aus einer fremdartigen Kultur von dem Maſſeninſtinkt wohl gefühlt wurde; Hand in Hand damit die höchſte Wertſchätzung des praktiſchen Chriſtentums, die Hinneigung zu einer myſtiſch, auch pantheiſtiſch gefärbten Religioſität, welche, nach dem unmittelbaren Genießen des Göttlichen verlangend, die Kirche einfach überſprang, ferner die Erſchöpfung alles theologiſchen Intereſſes in der immer brennender werdenden Zentralfrage nach der Heilserlangung, die Mißachtung des kurialen Papſttums und der Hierarchie, die Feindſchaft der Laienwelt gegen den hochmütigen Klerus und demzufolge die Verzweiflung an der göttlichen Sendung der empiriſchen Kirche. Auch dieſer Gegenſatz wuchs im 14. und 15. Jahrhundert bis zu einer unerträglichen Schärfe und zu offener Auflehnung empor, je mehr die ſtädtiſche Laienbildung die der Kleriker zu überflügeln begann; ſeine Kehrſeite war der unaufhaltſame Drang religiöſer Selbſthilfe und eine Laientheologie, die nach einer Kirche ohne Dogmatik und politiſche Hierarchie ſtrebte. Endlich aber drangen auch die rationaliſtiſchen Anwandlungen der freigeiſtigen Kreiſe in die Köpfe der großen Maſſe hinab, und die didaktiſche

und katechetiſche Literatur iſt voll von Zeugniſſen, daß auch der gemeine Mann mit Achſelzucken von der ewigen Verdammnis, der Unſterblichkeit der Seele, der Verantwortlichkeit und Willensfreiheit, der Schöpfung aus nichts uſw. reden konnte oder pfäffiſche Erfindungen darin ſah.

Der religiöſe Maſſengeiſt mit ſeiner heidniſch-naturaliſtiſchen Färbung überwältigte aber mehr und mehr auch die höheren Schichten der Nation und ſchuf ſo jenen vorwaltenden Charakter der Religioſität des ausgehenden Mittelalters, vor dem alle ihre vielfältigen Nuancen im einzelnen beinahe verſchwinden. Immer zahlreicher und immer prunkvoller wurden die Kirchenbauten, Tauſende haben an ihnen mitgearbeitet, als Bauleute und Steinmetzen, als Maler und Bildſchnitzer, als Kunſthandwerker aller Art, oder doch beteiligt durch Geld und Schenkungen. Die Gotteshäuſer wurden der Stolz des Bürgers, ſie waren ihm nicht nur die Stätten der Andacht, auch der feſtlichen Freude, Zeugen des Reichtums und des Kunſtſinns, Schatzkammern und Muſeen, und der ſtädtiſche Geiſt des Luxus, die Luſt am Überſchwenglichen, Phantaſtiſchen und Maſſigen lebte ſich höchſt charakteriſtiſch in dieſen ehrgeizigen Kirchenſchöpfungen aus. Und wie ſchwelgte ein verwandtes Gefühl in dem Pomp der großen Feſtgottesdienſte, in der fortreißenden Gewalt des geſungenen, mehrſtimmigen geiſtlichen und weltlichen Liedes, deſſen ſuggeſtive Wirkungen man mehr und mehr zu empfinden begann, in den Maſſendemonſtrationen der Prozeſſionen und geiſtlichen Spiele, in der ungeheuren Übertreibung der Schenkungen und Stiftungen an die Kirche, der Liebestätigkeit und aller kirchlichen Leiſtungen. In Köln, hieß es im 15. Jahrhundert, würden täglich mehr als tauſend Meſſen geleſen; nicht nur die Kirchen, auch die Stifter, die Kapellen, die Klöſter, die Spitäler mehrten ſich fort und fort, das

Almoſengeben wuchs ins Schrankenloſe und erzeugte eine Virtuoſität und ein Raffinement des Bettelns, die bald zu einer der größten Landplagen wurden und Verordnungen zu ihrer Einſchränkung nötig machten. Auch das Gebet wurde auf den Maſſenbetrieb eingerichtet, vor allem durch die Bruderſchaften, die Tauſende von Roſenkränzen, Avemarias, Paternoſters, Kredos uſw. aufſpeicherten und darüber Buch führten, ſich gegenſeitig in den Himmel zu beten, aber von ihrem Überſchuſſe auch andern nach Wunſch abgebend und ſo jene alte Auffaſſung wieder breit zur Geltung bringend, zu deren Überwindung die individueller gerichtete Religioſität der ritterlichen Kultur ſchon bedeutſame Anſätze gemacht hatte: daß zwiſchen Gott und Menſch nicht ein ideelles, religiös-ſittliches Verhältnis walte, ſondern ein juriſtiſch-dingliches, bei dem es nicht ſowohl auf den ſubjektiven Wert der geleiſteten Verdienſte ankomme, als auf ihre objektive Maſſenhaftigkeit. Das Verhältnis von Sünde und Gnade, Schuld und Strafe wurde als ein unendliches Rechenexempel behandelt, wobei dem Defekt auf der einen Seite immer eine beſtimmte Deckung auf der andern entſprach, die nicht einmal von demſelben geleiſtet zu werden brauchte und ſelbſt durch Geld abgelöſt werden konnte, was in der ſchmählichen Auffaſſung des Ablaſſes nicht minder roh hervortrat. Die Sucht nach dem Maſſenhaften und dem Grobſinnlichen in der Religion führte auch auf das Sammeln und Anhäufen von Reliquien, das nicht nur von Kirchen, Stiftern und Klöſtern, ſondern auch von Fürſten, Biſchöfen und Privatleuten eifrig betrieben wurde, und wie im Heidentum drängten ſich wieder zwiſchen Gott und die Gläubigen die Fülle der menſchlich vertrauteren Zwiſchenweſen, der lieben Heiligen, die man als einflußreiche Fürbitter, aber auch als wirkliche Helfer anſah und mit verſchieden umſchriebenen

Patronaten beehrte, unter denen nicht bloß Feuer- und Waſſersnot, Hagelſchlag und Peſtilenz oder die einzelnen Berufsarten eine Rolle ſpielten, ſondern auch Viehzucht, weibliche Unfruchtbarkeit, das Zipperlein und das Bauchgrimmen. Über die Verehrung Chriſti ſchwang ſich die der Maria empor, und von ihr griff man weiter zu einer enthuſiaſtiſchen Verehrung ihrer Mutter Anna zurück, welche am Ende des 15. Jahrhunderts in Schwung kam, als Papſt Sixtus IV., der franziskaniſchen Strömung nachgebend, das Feſt der unbefleckten Empfängnis mit beſondern Gnaden ausgeſtattet hatte. Das ungemein erregte religiöſe Bedürfnis malt ſich auch in dem maſſenhaften Anwachſen der geiſtlichen Literatur: in endloſer Reihe folgten ſich Gebet- und Beichtbücher, Heiligenleben, Predigten, Katechismen, Wallfahrtsbüchlein, Poſtillen, Weisſagungen und Erbauungsbücher mannigfaltigſter Art, meiſt Erzeugniſſe der populären Myſtik, ſchon in ihren Titeln, wie: „Seelenführer, Seelentroſt, Herzmahner, Himmelsſtraße, Schatzhalter uſw.", pflegten ſie die ſeelſorgeriſchen Abſichten zu verkünden und gaben im übrigen in ihrer ganzen Haltung deutlich zu erkennen, wie ſehr dies Zeitalter religiöſen Maſſengeiſtes von den Problemen der Willensfreiheit, von determiniſtiſch-fataliſtiſchen Vorſtellungen und einer faſt quietiſtiſchen Hingabe an den unerforſchlichen Willen Gottes beherrſcht war. Was an dieſer Literatur auffällt, iſt nicht nur ihre außerordentliche Fülle, ſondern auch die in ihr herrſchende Kritikloſigkeit: ſcholaſtiſche, myſtiſche und platt rationaliſtiſche Gedankenreihen laufen bunt durcheinander, viel Tiefe, Ernſt und Innigkeit und doch wieder dazwiſchen völlig unverſtandenes philoſophiſches Kauderwelſch, plumper Wunderglaube, halb gräßliche, halb burleske Teufelsgeſchichten und Ausgeburten einer überhitzten Legendenphantaſie. Zuweilen begegnen ganz korrekt die

dogmatiſchen Formeln von Schuld und Reue, Buße und Gnade, aber immer erkennt man, daß ſie einem überſpannten Gefühl, welches nach Maſſenwirkungen verlangte, nicht genügten und deshalb doch wieder Maria und Anna und der Schwarm der Heiligen mit allen den mechaniſchen Vorſtellungen von Fürbitte und Sündenerlaß zu Hilfe gerufen werden mußten. Und dieſelbe Kritikloſigkeit erſcheint in der immer reicher entfalteten Predigt: neben einer ganz krauſen, wichtigtuenden dogmatiſchen Begriffsſpielerei köſtliche erbauliche Akzente, neben einer vorherrſchenden moraliſtiſchen Richtung, einer entſetzlich geſchmackloſen Rhetorenweisheit voll wunderlicher Symbolik, haarſträubender Allegorien und ſyſtematiſch totgehetzter Bilder und Vergleiche doch wieder ergreifende Töne einer warmen Gefühls- und Herzenstheologie, und dazwiſchen die bunten Predigtmärlein, exemplariſche Anekdoten ſchauderhafter oder ſinnreicher oder luſtiger Art, nicht ſelten von derbkräftigem Humor und begleitet von eigenartigen Kanzeleffekten, die im Gotteshauſe zuweilen ein helles Lachen wecken konnten. Die Populariſierung der religiöſen Literatur empfing durch die Erfindung des Buchdrucks nicht erſt den entſcheidenden Anſtoß, aber einen außerordentlichen Vorſchub. Jetzt erſt konnte auch das Verlangen nach deutſchen Bibeln ſeine Befriedigung finden: von 1466 bis 1522 erſchienen in Deutſchland mindeſtens 18 vollſtändige Bibeldrucke und 31 Drucke einzelner bibliſcher Bücher, neben dieſen ſind mehr als 200 mittelalterliche Handſchriften von bibliſchen Überſetzungen größeren oder kleineren Umfangs bekannt geworden, von denen der größte Teil dem 14. und 15. Jahrhundert angehört. Schon Konrad Celtes konnte den Pfaffen höhniſch vorhalten, jetzt könnten ſie ihre heilige Wiſſenſchaft nicht länger für ſich behalten, die Geheimniſſe des Himmels und der Hölle

seien nicht mehr sicher vor der Druckerpresse, und in allen Wirtshäusern seien die heiligen Schriften zu finden. Der bibelfeste Laie wurde seit dem 14. Jahrhundert eine populäre Figur; auf die Bibel hatten sich Papst und Kirche fort und fort berufen, auf die Bibel berief sich jetzt der Laie, als sie durch den Aufschwung der handschriftlichen Technik und den Handschriftenhandel ihm immer zugänglicher und nach und nach gleichsam entdeckt wurde. Auf die Bibel wiesen auch die Humanisten hin, und schon wurden die Gefahren bemerkt, die aus diesem Bibelstudium der ungelehrten Laien notwendig erwachsen mußten; denn welche Waffen ließen sich daraus nicht allein zur Bekämpfung der Kirche, selbst zur Bekämpfung aller gesellschaftlichen Ordnungen schmieden!

Seit dem 12. Jahrhundert waren langsam die Vorboten dieser drohenden Gefahren heraufgezogen: es waren jene Sektenbildungen, in denen sich die Laienreligion ihre ersten selbständigen Werkzeuge schuf. Und immer weiter, immer siegreicher hatte dieses Sektenwesen, aus den verschiedensten Quellen genährt, um sich gegriffen. Es hatte sich nach und nach eine erschreckende Menge von Herden gebildet, auf denen man von allen Seiten den Zündstoff kirchlicher, politischer und sozialer Unzufriedenheit zusammentrug und das Feuer der Revolution zu schüren begann, das die verderbte Welt verzehren sollte. Die Geschichte der mittelalterlichen Sekten birgt noch eine Anzahl ungelöster Probleme; jedenfalls kann ihre kulturgeschichtliche Bedeutung nicht leicht überschätzt werden. Aber so mannigfaltig die Komplikation der Ursachen, denen sie ihr Entstehen dankten, im einzelnen sich gestaltet haben mag, für ihre Entwicklung und Wirksamkeit gilt es eine grundlegende Tatsache stets im Auge zu halten: die religiöse Gebundenheit des mittelalterlichen Geisteslebens.

Es war die Erbschaft des römischen Kaisertums deutscher Nation: durch die Kirche hatte man die Kultur des Altertums empfangen, auf ihrem Boden hatte sich die Durchdringung des germanischen Geistes mit dem römischen vollzogen, sie hatte die entscheidenden Normen des Denkens, des sittlichen Handelns, der Frömmigkeit überliefert, der Schauplatz aller Ideenbildungen war durch sie umschrieben. Die aufsteigende Laienkultur hatte diese Herrschaft der kirchlichen Ideen auf allen Punkten gelockert, aber ihr eine festgefügte Weltanschauung eigner Prägung noch nicht entgegenzusetzen vermocht, selbst die humanistische Bewegung, die aus jener hervorwuchs, konnte die Tradition der kirchlichen Weltbetrachtung und ihre Terminologie nicht abschütteln, und ihre Vorstöße nach dieser Richtung machten zudem keineswegs in allen Schichten der Nation Epoche. Und wenn der aufgeklärte Mann kraft seiner eigenständigen Denkfreiheit seinen Standpunkt außerhalb und über der Kirche nahm, so brachte dem gegenüber das Zeitalter der Massenreligion gerade den allumfassenden Kirchenbegriff wieder zu ungeschmälerter Geltung: die Kirche blieb die ideelle Zentralmacht, auf die sich alles und jedes bezog, und so sehr man die empirische Kirche in ihrer Entartung schelten mochte, so wenig man diese furchtbare Entartung begriff, man wußte doch, daß sie der Leib Christi sei und daß ihre Heiligkeit nach der Gesundung des erkrankten Leibes wieder glorreich hervorstrahlen müsse. Sie oder das, was man für sie hielt und in ihr wieder aufzurichten suchte, war die höchste Lebenssphäre des Christen, in ihrer Glaubenslehre, in ihrem Recht, in ihrer Sittlichkeit fühlte man sich ideell gebunden. Und diese übergreifende Herrschaft der religiösen Metaphysik, die die Ausbildung natürlicher Rechts- und Sittlichkeitssysteme so ungemein erschwerte, aber um

ſo mehr erlaubte, gegenüber allen Regungen bloßen Naturverſtandes, gegenüber allen politiſchen oder gewohnheitsrechtlichen Erwägungen immer wieder die unveränderlichen Trümpfe der göttlichen Weisheit auszuſpielen, erklärt ein Doppeltes, in dem ſich der mittelalterliche Menſch von dem heutigen unterſcheidet: einerſeits die aus dem modernen Gerichts- und Polizeiſtaat heraus nahezu unbegreifliche Aktions- und Bewegungsfreiheit des Einzelnen, die auch noch die Vorausſetzung von Luthers erſtaunlichem Freimut bildet, und von der etwa die Novellenliteratur des Mittelalters mit ihrem bunten Wechſelſpiel von Situationen und Metamorphoſen, plötzlichen Impulſen, jähen Glückswandlungen, ſchrankenloſen Abenteuereien und doch ihrem durchweg unbeirrten Feſthalten an dem religiös-ſittlichen Grundgehalt der Perſönlichkeiten als dem Träger ihres immer wieder raſch hergeſtellten Gleichgewichts die lehrreichſte Anſchauung gibt; anderſeits die Eigentümlichkeit, daß für den mittelalterlichen Menſchen jede Frage des Lebens eine religiöſe Seite hatte, in der Religion ihre Rechtfertigung ſuchte, in religiöſer Färbung auftrat, eben deshalb aber Gefühlsmomente in ſich aufnahm, die ihr von Natur unter Umſtänden völlig fremd und ſomit zur Erzeugung unklarer Gedankenreihen und fanatiſcher Schlagworte um ſo geeigneter waren. Welche ungeheuren Verwicklungen ſind allein aus der Vermiſchung der politiſchen mit den religiöſen Fragen hervorgegangen! Im Zeitalter des Maſſengeiſtes vollzog ſich nun eine zweite Verſchwiſterung von nicht minder unheilvollen Folgen: die der religiöſen mit der ſozialen Frage. Alle Sektenbewegungen des Mittelalters haben eine Wendung nach dieſer Seite genommen, ſie haben die furchtbaren Zuckungen mit verſchuldet, unter denen die Reformation ins Leben trat, und die Religioſität des ausgehenden Mittelalters eben durch

ihre Verknüpfung mit durchaus heterogenen Bestandteilen vollends krank gemacht. Die unselige Verquickung der religiösen und der sozialen Frage ist der zweite große Triumph der asketisch-metaphysischen Sittlichkeit der Kirche, aber ein Triumph, in dem die völlige Niederlage bereits enthalten ist, und ein weiteres Zeugnis zugleich für die zerstörende Gewalt, die den Doktrinen einer fremden Kultur innewohnt, sobald sie in rücksichtslose Praxis umgesetzt werden sollen. Im aristokratischen Zeitalter hatte sich die asketische Doktrin aller zentrifugalen Kräfte der deutschen Verfassung bemächtigt und diese zersprengt, im Zeitalter des Massengeistes bemächtigte sie sich der sozialen Unzufriedenheit der unteren Stände, erfüllte sie mit einem für das Wirkliche und Erreichbare völlig blinden Fanatismus und trieb so die bloßen Stimmungen der Auflehnung durch die aufreizende Macht ihrer Schlagworte rettungslos in eine gewaltige Revolution hinein, die nicht nur den Staat und die Gesellschaft, auch die Kirche und alle höhere Kultur in ihrem Dasein bedrohte.

In der rein agrarischen Epoche des Mittelalters hatten die großen Massen des Volks die Kirche vor allem als soziale und wirtschaftliche Macht würdigen gelernt, als religiöse Macht hatten sie sie lediglich in der Sakramentsverwaltung und den Kultübungen empfunden, in den vorübergehenden Erschütterungen durch gewaltige asketische Persönlichkeiten und in der langsam aus den überlieferten heidnischen Anschauungen herausführenden sittlich-religiösen Erziehung durch das Bußinstitut. Das Bußinstitut erfuhr aber seit dem 11. Jahrhundert eine folgenreiche Umwandlung. Bis dahin erfolgte die Bußleistung entweder vor der Gemeinde (öffentliche Buße für öffentliche Sünden) oder vor den Priestern (private Buße für geheime Sünden), deren Fürbitte die göttliche Gnade für

den Sünder anſprach; ſie beſtand aus der Beichte und den von der Kirche auferlegten ſatisfaktoriſchen Leiſtungen, nach deren Erfüllung erſt der Sündenerlaß, die Gewißheit der göttlichen Vergebung, erteilt wurde. Dieſes Syſtem wurde aber durchbrochen durch den Verfall der öffentlichen Beichte, durch das Aufkommen der Abläſſe, d. h. die Möglichkeit, die auferlegten Bußſtrafen durch eine einmalige Leiſtung (z. B. einen Kreuzzug) abzulöſen, deren Feſtſtellung im Belieben der kirchlichen Organe lag, und durch die gleichzeitig ſich bildende Gewohnheit, die Abſolution nicht erſt nach vollendeter Bußleiſtung, ſondern ſofort nach der Beichte gegen das bloße Verſprechen der Genugtuung zu gewähren. Damit war allerdings an die Stelle der ſtarr juriſtiſchen Auffaſſung der älteren Zeit jetzt eine ethiſch-pſychologiſche geſetzt: die Bedingung der Vergebung ſollte die aus der Liebe Gottes fließende ſchmerzliche Reue des Sünders ſein, der gegenüber die genugtuenden Leiſtungen in die zweite Linie zu treten hatten als ihre ſelbſtverſtändlichen Folgen; durch die Reue ſühnte man die Beleidigung Gottes, durch die Genugtuung die Beleidigung der Kirche, indem man durch zeitliche Selbſtbeſtrafung die zukünftigen Strafen der Hölle und des Fegefeuers von ſich abwehrte. Aber vor allem infolge des jährlichen Beichtzwanges, wie er 1215 angeordnet wurde, ſtumpfte ſich dieſe tiefere Auffaſſung in der Praxis doch wieder zu der mechaniſchen ab, daß das Weſentliche bei der Vergebung die ſakramentale Magie des Prieſters leiſte; und die Möglichkeit, den erforderlichen Bußleiſtungen ſich durch Abläſſe zu entziehen, mußte vollends im Punkte der Sünde und Reue immer leichtherziger machen. Je mehr die geiſtigen und gemütlichen Bedürfniſſe der Laienwelt ſich zu regen begannen, um ſo weniger konnte ihnen dieſer Mechanismus des Bußinſtituts genügen. Beſſer entſprach

ihnen die Predigt, die im 11. Jahrhundert mit der Reformbewegung einen neuen Aufschwung nahm, nicht nur in der Kirche, sondern auch im Freien, auf Straßen, Plätzen und Wiesen die Massen um sich sammelnd und nicht nur von Klerikern, noch mehr von Laien mit Leidenschaft gepflegt, was dann zu einschränkenden Verboten der Laienpredigt führte. Denn wenn an den Bischofssitzen und in den Klöstern noch leidlich regelmäßig gepredigt werden mochte, die Predigt für Laien hatte offenbar seit der Karolingerzeit danieder gelegen, das zeigen die vielen sie einschärfenden Verordnungen, die eben mit dem Vordringen des laienhaften Predigtdranges immer häufiger wurden. Aber die religiöse Selbsthilfe der Laien fand noch andere Formen. Schon im frühen Mittelalter gliederten sich Laien den geistlichen Bruderschaften an, Vereinigungen zum Zwecke gemeinsamer Fürbitten, Opfer und der Aufspeicherung guter Werke gegen Entgelt. Dann hatten die Kluniazenser Laienbrüder in ihre Klöster aufgenommen, welche im Dienste des Klosters die Askese der Arbeit übten. Die Hirsauer fügten diesen noch eine zweite Klasse von Laienbrüdern hinzu, die ohne Ordenstracht und nicht im Kloster wohnend sich dennoch zu einer gewissen mönchischen Lebenshaltung verpflichteten; aus solchen Mönchen zweiter Ordnung sind z. B. die Hospitalbrüder mit ihren zahlreichen Verzweigungen erwachsen. Aber nicht lange, so gaben die Laien solche Anlehnungen an klerikale Verbände auf und, dem genossenschaftlichen Triebe folgend, der für die zweite Hälfte des Mittelalters charakteristisch ist, organisierten sie sich zu Verbänden, die neben gemeinsamer Heiligenverehrung, gemeinsamen religiösen Pflichten und Zeremonien, Fasten, Beten, Almosenspenden, Krankenpflege, Werken der Nächstenliebe und dergleichen sich auch allerlei polizeiliche, kommunale,

gewerkſchaftliche, hygieniſche und geſellige Aufgaben ſtellten. Je mehr der hohe Klerus in weltlichen Intereſſen aufging und der niedere Klerus, den ſeit dem Inveſtiturſtreit eine tiefe Kluft von jenem trennte, als untüchtig und von kümmerlichſter Bildung ſich erwies, um ſo mehr gewann die Laienſchaft an religiöſer Initiative, und in dem wachſenden Verlangen nach geiſtiger Nahrung lockte ſie mit dem merkwürdigen Inſtinkt eines Quellenfinders verborgene Waſſerläufe ans Licht, die aus einer dunklen Zeitentiefe hervordringend raſch wieder zu lebendigen Strömungen anſchwellen ſollten.

Um die Wende des 10. Jahrhunderts hatten die romaniſchen Länder eine der merkwürdigſten Renaiſſancen erlebt: gewiſſe Reſte des religiöſen Synkretismus der römiſchen Kaiſerzeit, Sekten gnoſtiſch-manichäiſcher Herkunft, die aus den katholiſchen Mittelmeergebieten ſich in die Peripherie des Reichs, in das öſtliche Syrien und Armenien, geflüchtet hatten, waren im 8. und 10. Jahrhundert auf ſlawiſchem Boden angeſiedelt worden und hatten, zu der Religionsgemeinſchaft der ſogenannten Katharer verbunden, eine höchſt erfolgreiche Propaganda unter den ſlawiſchen Stämmen begonnen. Den Handelsſtraßen folgend eroberte dieſe Sektenreligion Italien, Spanien, Frankreich, Flandern und die Kölner Diözeſe, und im 12. Jahrhundert war das Katharertum bereits eine gewaltige Macht geworden, mit der die Kirche notwendig abrechnen mußte, und die der Anlaß zu der ſyſtematiſchen Ausbildung ihrer Ketzerbekämpfung wurde. Wir unterſcheiden noch eine ganze Anzahl lokaler Gruppen, kennen auch eine Reihe hervorragender Führer, die vor allem die arbeitenden Klaſſen hinzureißen wußten: Peter von Bruys, den ehemaligen Ziſterzienſermönch Heinrich und Pontius von Perigueux im Süden, Tanchelm in Flandern,

Eudo von Stella in der Bretagne; der erſte wurde verbrannt, der letzte eingekerkert, Heinrich wenigſtens von der Kirche gemaßregelt. Trotzdem nahmen die Katharer von Italien und Frankreich immer mehr Beſitz, gewannen auch in Deutſchland und England Boden. Um 1180 trug eine zweite Welle die waldenſiſche Propaganda empor, welche, von Lyon ausgehend, ſich über Frankreich, Spanien und Oberitalien verbreitete, ſich in einen Lyoneſer und einen lombardiſchen Zweig ſchied, im Süden und Weſten Deutſchlands immer feſter Fuß faßte und im 14. und 15. Jahrhundert auch das mittlere und nördliche Deutſchland überziehend ihre Ausläufer ſchließlich bis nach Preußen, Polen, Schleſien, Ungarn und Galizien ſtreckte. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts hatten ſich weiterhin vom Niederrhein aus die mannigfaltige Spielarten religiöſer Betätigung umfaſſenden Beghinen über die Niederlande, Frankreich, das Rheinland und Mitteldeutſchland ausgebreitet. Im Anfange des 13. Jahrhunderts regte ſich in Nordfrankreich die ſchwärmeriſche Sekte der Amalricianer, deren Anregungen ſich in den ſüddeutſchen Brüdern und Schweſtern des freien Geiſtes fortpflanzten, welche im 14. Jahrhundert mit den Beghinen gewöhnlich zuſammengeworfen wurden, ebenſo wie die Lollarden oder Alexianer in Holland. In Frankreich traten ferner die Turlupinen und Paſtorellen auf, auf deutſchem Boden erwuchſen die Ortlibarier, die Sekte von Schwäbiſch-Hall, die Adamiten und Luziferaner. Weder die zahlreichen Veräſtelungen dieſer und ähnlicher Sekten, die unter den verſchiedenſten Benennungen aufgetreten ſind, noch ihre Ausbreitung und ihre Schickſale laſſen ſich gegenwärtig in lückenloſer Folge überblicken, über ihre offenbar ſehr mannigfaltigen lokalen Vorausſetzungen und Ausprägungen fehlt es noch an der wünſchenswerten Klarheit, aber Zu-

ſammenhänge der einzelnen Gruppen und gegenſeitige Anregungen ſind vielfach erkennbar, und einige Hauptpunkte der Beurteilung laſſen ſich feſtſtellen.

Zunächſt iſt beachtenswert, daß die Propaganda dieſer Sekten keine nationalen Schranken kennt, ſie hat eine ebenſo internationale Tendenz, wie die Kirche, in der ſie erwachſen ſind, und mit der ſie, ſo lange es möglich iſt, den offnen Bruch vermeiden. Daraus ergibt ſich ſchon, daß ſie vornehmlich den Spannungen innerhalb des Katholizismus ſelbſt ihren Urſprung danken und im letzten Grunde demſelben großen Kulturprozeß entſtammen, wie dieſer. In der Tat ſind die Fäden noch nachzuweiſen, welche von ihren Anfängen zu den Paulizianern, Euchiten und Bogomilen der öſtlichen Kirche hinüberleiten mit ihrer Bekämpfung der kirchlichen Sakramente, des kirchlichen Gottesdienſtes, der Taufe, der Kreuze und Bilder, des Lügens, Schwörens, Fluchens und Blutvergießens, mit ihrer gnoſtiſch-manichäiſchen Theologie, ihrem ausſchweifenden Enthuſiasmus, ihren Kultmyſterien und ihrer Wertſchätzung des Pſalters, der Propheten und der Evangelien. Bibeln in der Volksſprache waren am früheſten in Frankreich verbreitet, die niederen Stände begannen erſt ſeit der Katharerbewegung dafür Teilnahme zu gewinnen; die wirkſamſten Anregungen gingen dabei von waldenſiſchen Kreiſen aus, in denen auch die erſte deutſche Bibelüberſetzung wo nicht entſtanden, ſo doch lebhaft begehrt worden iſt. Ferner wird ſich nicht nur eine gewiſſe geſchichtliche Kontinuität innerhalb der einzelnen Sektengruppen ſelbſt unmöglich beſtreiten laſſen, ſondern auch ihr Zuſammenhang mit vorkatholiſchen Überlieferungen der apoſtoliſchen Zeit wird nicht mehr abzuweiſen ſein: die Zähigkeit, mit der ſie ſich neben der herrſchenden Prieſterkirche durch alle Jahrhunderte der Verfolgung erhalten haben, beweiſt eben,

daß sie nicht Lehrdifferenzen vertraten, die sich hätten unterdrücken lassen, sondern eine abweichende Grundgestalt christlichen Lebens, die sich gegenüber der in der Weltkirche verwirklichten als die echte apostolische fühlte und nicht im Glauben an Dogma und Kirche, sondern in dem Leben nach den zehn Geboten und den Herrenworten, vornehmlich der Bergpredigt, d. h. also im „Gesetze Christi", den Kernpunkt des Christentums fand. Geschichtlich betrachtet hat deshalb die gesamte Sektenbewegung des Mittelalters den Wert eines jahrhundertelangen Gärungsprozesses gehabt, der, von außen hereingetragen, durch heimische Zuflüsse gespeist, immer rascher um sich griff, je mehr die Kirche sich zu einer politisch-hierarchischen Größe verweltlichte, und der durch das beständige Einsickern neuer Elemente aus der Kultur der höhern Stände immer wirksamere Nahrung empfing; rationalistische, freigeistige, deterministische, nihilistische und mystische Anregungen verquickten sich mit enthusiastischen und apokalyptischen, und unter der Maske einer oft scheinheiligen Askese drängten sich wilde fleischliche Emanzipationsgelüste und aufreizende Umsturzideen ein. Denn vor allem eine religiöse Haupt- und Grundidee des Katholizismus gab es, an die sich alle gefährlichen Masseninstinkte anheften konnten und angeheftet haben, das war die Idee des apostolischen Lebens (Matth. 10, Luk. 10).

Von unten war einst das Christentum emporgestiegen: Krämer, Fischer, Zöllner, Soldaten, Handwerker und Sklaven waren die Hauptbestandteile der ältesten Gemeinden gewesen. Brachte es doch das Reich Gottes zu einem jeden ohne Ansehen der Person, verkündigte es doch den unverlierbaren Wert jeder einzelnen Menschenseele, die Gleichheit aller Stände vor Gottes Angesicht, und pries es doch die freiwillig Armen selig. So kam es, daß

das Christentum sich frühzeitig mit sozialistischen Anschauungen verschwisterte. Und obwohl Christus selbst weder in der Askese das Heil finden gelehrt noch gegen Reichtum und Besitz als solchen irgend geeifert hat, obwohl in den ältesten Gemeinden ebensowenig aus dem Grundsatz der willigen Armut kommunistische Folgerungen gezogen worden sind, das Mittelalter hat jedenfalls eine solche Anwendung christlicher Ideen auf soziale Probleme immer von neuem gemacht. Das kirchliche Naturrecht mit seiner Lehre von der ursprünglichen Gemeinschaft des Besitzes, mit seiner Ableitung des Privateigentums, der Ehe, des Staates, der ständischen Gegensätze, der Gesetze und der Arbeit aus dem Sündenfall mußte solche Gedankenreihen immer wieder anregen, und vor allem mit Berufung auf eine vielgenannte Stelle der Apostelgeschichte (4, 32) erklärte man die freiwillige Armut und die Gütergemeinschaft für den idealen Christenstand, für die gottgewollte Form des apostolischen Lebens, dem die echten Nachfolger Jesu und seiner Jünger nachzutrachten hätten. Mit dieser Idee verband sich eine zweite: die der unsichtbaren Kirche. Der urchristliche Gedanke, daß die Kirche, als eine himmlische, auf Erden, wo es nur zerstreute Gemeinden gebe, unsichtbar sei, war durch die Entwicklung des Katholizismus allmählich zurückgedrängt worden: die Kirche hatte begonnen, sichtbar zu werden, ihre sichtbaren Merkmale wurden die Glaubensregel, die apostolischen Schriften und die bischöfliche Verfassung; die Kirche war eingegangen in die Welt und hatte sich als das irdische Gottesreich entfaltet. Aber neben der Ausbildung des rechtlichen Kirchenbegriffs ging doch beständig ein rein religiöser einher, neben dem Begriff der empirischen der einer unsichtbaren Kirche, einer Gemeinschaft der Erwählten, der Heiligen. Wie bei Augustin der empirische mit dem idealen Kirchen-

begriff verquickt erſcheint, ſo arbeitet auch die ganze Theologie des Mittelalters mit dieſer Doppelheit: die Kirche als der myſtiſche Leib Chriſti, als die Gemeinſchaft der Prädeſtinierten einerſeits, als hierarchiſch organiſierte Gnadenanſtalt anderſeits. Da aber das Heil für jeden einzelnen ein unerfahrbares Geheimnis und die ſichtbare ſakramentale Kirche die einzige Vermittlerin der göttlichen Gnade iſt, ſo iſt die Kirche für jeden, der der ewigen Seligkeit gewiß werden will, ſchlechterdings nicht zu umgehen; der ideale Kirchenbegriff wird demnach ausdrücklich anerkannt, dem empiriſchen ſogar übergeordnet, doch ſeine praktiſche Bedeutung erſcheint neutraliſiert: er enthält keinen Maßſtab, an dem ſich die Autorität der empiriſchen Kirche prüfen ließe, die Erwählten kennt niemand, als Gott allein. Aber, ſo mußte man weiter fragen, woher wiſſen denn Papſt und Kardinäle, woher die Glieder der Hierarchie, daß gerade ſie zu den Erwählten gehören, daß ſie das Haupt und die vornehmſten Glieder der Kirche darſtellen und über die göttlichen Gnadenſchätze nach Gutdünken verfügen dürfen? Ohne Zweifel kraft des ihnen übertragenen und durch ihre Reihe ſich forterbenden apoſtoliſchen Geiſtes. Indeſſen — und damit traf man den Punkt, wo ſich die beiden genannten Ideen kreuzten — bewähren ſie ſich denn auch wirklich als echte Träger dieſes Geiſtes? ſind das die wahren Nachfolger Jeſu und der Apoſtel? Nimmermehr! Nicht Armut, Demut, Gehorſam, Keuſchheit und Duldung, nicht Reinheit des Wandels, nicht opferwillige Nächſtenliebe ſind ihr Weſen, ſondern Hochmut, Fleiſchesluſt und Verfolgungsſucht, Sittenloſigkeit, Ehrgeiz und Habgier; nicht das Gottesreich ſtellen ſie dar, ſondern das Reich des Antichriſts, denn ſie wiſſen nichts von dem Geſetze Chriſti, von dem Glauben, der in der Liebe tätig iſt. Zwar die Mönche ſollten den exem-

plarischen Stand der Vollkommenen bilden, aber bisher hatte noch jeder Mönchsorden gezeigt, daß er unfähig sei, dem ergriffenen Ideale treu zu bleiben. Was die Glieder der Kirche offenbar nicht zu leisten imstande waren, das wollte nun das erstarkende religiöse Selbstgefühl der Laien in die Hand nehmen: eine umfassende Erneuerung des apostolischen Lebens in freiwilliger Armut, Predigt, Auslegung und Lehre des Gesetzes Christi, in persönlicher Heiligung, Seelsorge, Wandermission und selbstloser Liebestätigkeit. Es galt, damit einen heilsamen Sauerteig in die Kirche zu werfen, einen wachsenden Druck zu erzeugen, der vielleicht mit der Zeit mächtig genug werden konnte, den entarteten Klerus zur apostolischen Lebensführung zurückzuzwingen; es galt, eine Kirche innerhalb der Kirche zu schaffen. Die freiwillig Armen, die das apostolische Leben auf sich genommen und damit den Heiligen Geist empfangen haben, das sind die wahren Erwählten Gottes. Sie leben hienieden in der Zerstreuung, keine Organisation hält sie zusammen, nur die Gemeinsamkeit der Liebe und der sündentilgenden göttlichen Gnade, der Hoffnungen und der geistlichen Kräfte; innerhalb der sichtbaren Kirche fühlen sie sich als die Mitglieder der unsichtbaren, und diese ist überall, soweit der lebendige Geist Christi wirkt. An einen völligen Bruch mit der empirischen Kirche dachten dabei die wenigsten. Von einer Gleichstellung der Laien mit den Priestern war man so weit entfernt, daß man sich eine eigene Art von Hierarchie zurechtmachte, auch an der apostolischen Sukzession festhielt und die kirchlichen Gnadenmittel keineswegs entbehren konnte, wiewohl vielfach der donatistische Gedanke wieder auftauchte, daß die Wirksamkeit der Sakramente von der sittlichen Würdigkeit ihres Spenders abhänge, wiewohl man die Strafgewalt und das Gesetzgebungsrecht der Hierarchie nicht anerkannte,

Heiligen- und Bilderverehrung, Fegefeuer und Ablaß, Meſſe und Kultus, ſelbſt die prächtigen Gotteshäuſer und alles, was man an der Religion für Menſchenwerk hielt, gern verwarf. Der durchgehende Kernpunkt dieſes Sektenchriſtentums war bei alledem doch allein die Pflege des apoſtoliſchen Lebens, der Bußzucht und der Liebestätigkeit, und ſelbſt die wildeſten Ausartungen des Sektentriebes, das gelegentlich hervorſchlagende enthuſiaſtiſche Element, welches nicht nur alle äußeren Schranken, ſondern ſelbſt die Stimme des Gewiſſens überſprang, und die aus den mannigfachſten Quellen geſpeiſten widerkirchlichen Anſchauungen hingen irgendwie mit dieſem apoſtoliſchen Grundzug zuſammen. Insbeſondere die weitwirkenden Prophezeiungen des Joachim von Fiore und die verwandten Erwartungen der Amalrikaner von dem nach Ablauf des hierarchiſch-ſakramentalen Zeitalters anbrechenden Zeitalter des Heiligen Geiſtes, in dem alle irdiſchen Schranken fallen und die Gerechten, auch Griechen, Juden und Heiden in ihrem Gott und ſeinem Evangelium ſich vereinigen würden, ſind unter dem Einfluß jenes apoſtoliſchen Ideals entſtanden. Die reiſenden Sektenhäupter, die apoſtoliſchen Vollkommenen, wurden von der Menge wie Heilige verehrt; die Ehrfurcht vor ihnen war am größten da, wo man einen unſittlichen Klerus vor Augen hatte. Gern überließ man ſich der Seelſorge dieſer echten Hirten, viele Tauſende ſtrömten deshalb den Sekten zu oder nahmen doch ihren Geiſt in ſich auf. Nicht nur die arbeitenden Klaſſen, auch die Angehörigen der höheren Stände neigten ſich ihnen zu; zog doch nicht nur die einleuchtende Einfachheit ihrer ſittlich-religiöſen Grundſätze, ihr Verzichten auf den komplizierten Apparat der Kirche, die Kraft ihres Wollens und ihrer verinnerlichten Religioſität mächtig an, ſondern auch der Reiz der Konven-

tikelbildung, einer geistigen Gemeinschaft, die sich über die Stumpfheit der großen Masse erhaben als ein Bund von Wissenden und Erleuchteten fühlen durfte, und wo nicht durch positive Aufreizung, so doch schon durch ihre bloße Existenz gegen das bestehende Kirchenwesen Protest erhob. Und je grausamer nun die Kirche mit ihrer Inquisition und den furchtbaren Ketzerkreuzzügen gegen jene Sekten vorging, um so fester hafteten deren kirchenfeindliche Anschauungen im Volke, denn mit dem Schlagwort vom apostolischen Leben war der unheimliche Punkt bloßgelegt, an dem die religiösen und die sozialen Probleme zusammenstießen, wo die kirchliche Frage gewissermaßen zu einer „Magenfrage" wurde.

Von der aristokratischen Epoche des Mittelalters hatte man den Haß gegen die Hierarchie übererbt; in der Epoche des aufstrebenden Massengeistes der unteren Stände nahm dieser eine viel massivere Form an. Denn je mehr im Zeitalter der Geldwirtschaft die Gegensätze von Reich und Arm sich schieden, der Unterschied der Besitzverhältnisse im städtischen Zusammenleben sich aufdrängte, der Klassenhaß wuchs, die kleinen Leute dem Übergewicht des Kapitals erlagen und ein Proletariat allmählich großgezogen wurde, und je mehr anderseits die neue geldwirtschaftliche Kultur einen ansteckenden Geist der Wageluſt, des Wettkampfes und des Sichemporringens erzeugte, welcher Stimmungen der Unzufriedenheit rasch verbreitete, um so mehr mußte jenes Schlagwort vom apostolischen Leben die Massen aufreizen und den alten Haß gegen die Kirche und ihre Reichtümer zur Flamme entfachen helfen. Eine unausfüllbare Kluft zwischen Klerus und Laien hatte sich befestigt, die unter dem Drucke der sozialen Not immer grimmiger empfunden wurde. Wollte die Kirche der hier drohenden Gefahr vorbeugen und die Kluft wo nicht zu

ſchließen, ſo doch zu überbrücken ſuchen, ſo mußte ſie ſich mit der Forderung des apoſtoliſchen Lebens, wie ſie früher die Reformpartei erhoben, wie ſie jetzt aus den Laienkreiſen immer dringlicher laut wurde, irgendwie abfinden. Eine Aneignung dieſes apoſtoliſchen Ideals von ſeiten der ganzen Kirche wäre angeſichts der durch die Logik der Geſchichte einmal geſchaffenen Zuſtände eine ungeheure Lächerlichkeit geweſen: die nur in einem mittelalterlichen Kopfe denkbare Utopie des Jahres 1111 hatte das zum Überfluß deutlich gemacht. Aber es blieb die Möglichkeit, jenes Ideal in das Programm der Kirche aufzunehmen und durch eine neue Inſtitution zu autoriſieren. Das geſchah mit der Schöpfung der Bettelorden des 13. Jahrhunderts, der Franziskaner, Dominikaner, Auguſtinereremiten, Karmeliter und ihrer Nachbildungen: Schöpfungen, die zwar nicht von der Kirche ausgegangen, aber in kluger Politik von ihr verwertet und dienſtbar gemacht worden ſind. Die Kirche machte ſich damit zur Bahnbereiterin desſelben Gedankens, den zuerſt Norbert von Xanten formuliert, den die Waldenſer zur Norm ihres Chriſtentums erhoben hatten, und dem das Papſttum ſchon 1206 durch die Beſtätigung einer waldenſiſchen Sondergruppe, der „Katholiſchen Armen", eine Stelle in der Kirche angewieſen hatte. Aber die Aufgabe der Bettelorden ſollte es nun werden, die immer lebhafter anwachſenden Bedürfniſſe der ſtädtiſchen Laienfrömmigkeit, deren Anforderungen der Welt- und Ordensklerus weder der Zahl nach, noch nach geiſtiger Bildung und perſönlicher Würdigkeit irgend gewachſen war, zu befriedigen, zu überwachen und in den Bahnen des römiſchen Kirchentums feſtzuhalten. Es galt, die zum Selbſtgefühl erſtarkte Laienbildung durch eine höhere Bildung zu überbieten, als ſie den ſcheel angeſehenen Klerikern zur Verfügung ſtand, es

galt, dem Verlangen nach geiſtlicher Speiſung durch Predigt und liebevolle Seelſorge zu genügen und vor allem die unteren Klaſſen durch eine Verwirklichung der apoſtoliſchen Lebensideale im größten Stile zu gewinnen.

Wenn auch Franz von Aſſiſi, dies naive, in ſeiner himmliſchen Freiheit, fröhlichen Armut und unendlich friedvollen Jeſujüngerſchaft unvergleichliche, poeſieverklärte Kindergemüt, nicht ohne Bitterkeit die Reinheit ſeines apoſtoliſchen Ideals durch den Bund mit dem Papſttum getrübt und ſeine in perſönlicher Liebeskraft und in der ſelbſtloſen Nachfolge Chriſti frei zuſammenwirkende Brüdergemeinſchaft zu einer mit weltlichen Verfaſſungsorganen ausgerüſteten und durch alle Provinzen der römiſchen Chriſtenheit ſich verzweigenden gewaltigen Ordensbildung allmählich ſich entwickeln ſah, ſo hat dieſer ſcheinbare Abfall ſeiner Stiftung von ihrem urſprünglichen Ideal doch der herzenzwingenden Kraft keinen Abbruch getan, die die Laienwelt des Mittelalters von dieſem ihrem liebenswerteſten Heiligen in ſich einſtrömen fühlte. Bernhard von Clairvaux war durchaus der Heilige eines ariſtokratiſchen Zeitalters geweſen, Franz von Aſſiſi trug die herzlichen, traulichen, unmittelbar überzeugenden Züge des von theologiſcher Bildung unbeſchwerten bürgerlichen Heiligen. Sein innig frommer, von keinem Zwieſpalt zerriſſener, im Evangelium gebadeter Geiſt hat auf die Laienwelt eine unberechenbare Wirkung geübt, das katholiſche Chriſtentum in den unteren Ständen durch die Macht der Liebe eigentlich erſt recht befeſtigt, neben die geheimnisvolle Macht der Sakramente die leichter faßliche des Evangeliums gepflanzt, das Herz der Maſſen gerührt, ihr Widerſtreben überwunden, es weicheren Empfindungen, zartern Gefühlsſchwingungen empfänglich gemacht, durch die Stimmungen der Jeſuliebe, der höheren mönchiſchen

Askeſe, des tätigen und des beſchaulichen Chriſtentums es langſam überwältigt und den Einflüſſen der theologiſchen Myſtik aufgeſchloſſen. Er hat durch den Glorienſchein, den er um die Armut goß, das Selbſtgefühl und den religiöſen Betätigungstrieb der niedern Laienſchaft nachhaltig angeregt und vertieft und auch für dieſe geſellſchaftlichen Schichten die Religion als eine individuelle Lebensmacht erobern helfen in ähnlichem Sinne, wie es der heilige Bernhard für die höheren Kreiſe geleiſtet hatte. In dem weiblichen Orden der Klariſſen und den Bußbruderſchaften, den ſpäter ſo genannten Tertiariern, die außerhalb eines Ordens, in der Ehe und im weltlichen Beruf verblieben, gleichwohl aber zu einem ſittlich gebundenen Leben im Sinne des Geſetzes Chriſti ſich verpflichteten, ſowie in den zahlreichen Nachbildungen ſolcher zumeiſt von den Bettelorden beeinflußten oder geleiteten Laienvereinigungen wirkte der von Franz gegebene Anſtoß ins Große und Breite fort, durchdrang alle Stände mit einer gleichmäßigen religiöſen Disziplin und wirkte erheblich dazu mit, daß das Religiöſe die vorherrſchende Grundfarbe aller Gedanken und Strebungen wurde. Aber die Privilegierung der Bettelorden bezeichnete weiterhin auch den letzten großartigen Verſuch des Papſttums, ſeine moraliſch-religiöſe Autorität wiederzugewinnen, die es über dem gewalttätigen Ausbau ſeiner juriſtiſch-politiſchen Weltmachtſtellung eingebüßt hatte, und zugleich vermochte es dadurch eine Fühlung mit der neuen, demokratiſch gerichteten Kultur zu gewinnen. Namentlich aber iſt die Kirche erſt durch den Bund mit den Bettelorden zu einer wiſſenſchaftlichen Großmacht geworden. Die Geſchichte der Philoſophie und Theologie, der Kunſt, der Dichtung und des Rechts zeugt von den geiſtigen Taten der Bettelmönche, ihr Horizont war ein ſo univerſaler, wie der des

Romanismus, dem ſie dienten. Im Kampfe gegen Häreſie und Sektenweſen waren ſie des Papſttums gewaltigſte Streiter, und die Macht ihrer Bußpredigt hat die weltlich-äſthetiſche Geiſteskultur der Stauferzeit zurückgedrängt, aus den Tiefen des Volkes aber die religiöſen Kräfte hervorgeholt, deren Andrang jene ſchließlich erlegen iſt, deren Umprägungen ſie ſich nicht widerſetzen konnte.

Doch ehe noch das Jahrhundert zu Ende gegangen war, hatten auch die Bettelorden abgewirtſchaftet: der Bund mit der Papſtkirche war auch ihnen zum Gift geworden. Nicht nur, daß ſie durch ihre päpſtlichen Privilegien allenthalben die kirchliche Verfaſſung untergruben, das Band zwiſchen Pfarrer und Gemeinden, zwiſchen Biſchöfen und Diözeſen zerriſſen und ſich ſo die bitterſte Feindſchaft des Weltklerus zuzogen, auch den Haß der Maſſen, den die Pfarrgeiſtlichen gefliſſentlich aufſtachelten, haben ſie immer ſicherer auf ſich verſammelt, je mehr es klar wurde, daß auch ſie unter dem Deckmantel der Religion auf die Ausbeutung der Gläubigen ausgingen. Denn da ſie eben feſte Einkünfte nicht haben ſollten, die Forderung der apoſtoliſchen Armut aber mit der Zeit immer weniger ernſt gehandhabt wurde, ſo galt es, aus den Almoſen immer reicheren Gewinn zu ſchlagen, und ſo wurde der Ablaßſchacher gerade durch die Bettelmönche zu einem ſchamloſen Mißbrauch geiſtlicher Mittel. Weil ſie ferner, eben infolge des Bettelprinzips, auf Gunſt und Spendeluſt der großen Maſſe angewieſen waren, ſo unterlagen ſie ſelbſt dem niederziehenden Maſſengeiſte, zu deſſen geiſtlicher Leitung ſie doch beſtimmt waren. Ihre Predigt ging mehr und mehr auf Senſation, augenblickliche ſtarke Erfolge, plötzliche Wallungen und Kitzelung der religiöſen und ſozialen Maſſeninſtinkte aus, ihre ſeelſorgeriſchen Pflichten erledigten ſie zum guten Teile mit mechaniſcher

Leichtfertigkeit; nicht ein religiöſes Motiv, ſondern die Arbeitsſcheu begeiſterte ſie für den Mönchsberuf, und, von ſtädtiſcher Lebensluſt immer heilloſer angeſteckt, wurden ſie nur zu raſch die widerwärtigen Karikaturen ihrer apoſtoliſchen Vorbilder. Nicht nur ihr Bildungseifer verſagte, auch ihr geiſtiger Horizont verarmte, ſie wurden eben ſo roh und ſtumpf, eben ſo abergläubiſch, wie die Maſſen, die ihrer Miſſion vertraut waren, und gerade durch die Bettelorden iſt die eigentümliche Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters mit ihrem Heidentum unter chriſtlicher Etikette nicht unbeträchtlich gefördert worden. Aber auch die äußere Sittlichkeit verfiel in ihrer Mitte reißend ſchnell, ihre Geilheit und Unzucht, ihre Almoſengier, ihr anmaßender Hochmut, ihre feile Frömmigkeit wurden ſprichwörtlich; die Literatur iſt voll von ihren Streichen, und der Bettelmönch wurde ein ſo landläufiger Typus von Dummheit und käuflicher Gemeinheit, daß alle ernſthaften und würdigen Elemente, die auch unter ihnen noch zahlreich vorhanden waren, nicht dagegen aufkommen, daß alle mönchiſchen Reformen, die doch immer nur Epiſoden blieben, die öffentliche Meinung nicht mehr umſtimmen konnten. Wo war das Ideal des apoſtoliſchen Lebens geblieben? Es war zu einer ekeln Fratze geworden, ja, es war zu einem unerträglichen ſozialen Krebsſchaden entartet.

Früh war die Gefahr der Verweltlichung im Minoritenorden bemerkt worden, und eine konſervative Gruppe, die Spiritualen und Fratizellen, hatte ihr entgegenzuwirken geſucht, doch ohne dauernde Frucht, denn das Papſttum begünſtigte durch Privilegien und Verfügungen die überwiegende Partei, welche die Ordensorganiſation immer ſtraffer auszubilden, die Verfaſſung immer weltförmiger zu geſtalten und infolgedeſſen die Strenge der Regel immer mehr umzubiegen ſtrebte. In der Verzweiflung, die

Reinheit ihres Ideals nicht mehr retten zu können, ſtürzte ſich jene ſtrengere Gruppe in eine wilde Apokalyptik und ſtreute Weisſagungen joachimiſchen Geiſtes aus, in denen das Papſttum als Babel, als Antichriſt und Religionsfälſcher erſchien, die ganze hierarchiſche Kirche als ein ungeheurer Abfall und der Papſt nicht als der Erbe Petri, ſondern Konſtantins, Weisſagungen, die ſehnſüchtige Ausblicke auftaten auf ein nicht mehr fernes goldenes Zeitalter, in dem ein großer Kaiſer über den Klerus furchtbares Gericht halten und ein frommer Franziskanerpapſt die heilige Kirche in ihrer apoſtoliſchen Reinheit und Armut wiederherſtellen werde. Der Widerſtand des Papſttums, welches den Satz von der evangeliſchen Armut 1322 für ketzeriſch erklärte, trieb dieſe altfranziskaniſche Partei in einen erbitterten Kampf hinein, der in der Laienwelt einen mächtigen Nachhall weckte und durch Märtyrerblut geheiligt wurde. Seitdem war die Kraft des Mönchtums gebrochen: ſie hatte ſich erſchöpft, aufgerieben in dem Dienſte eines Ideals, welches, aus dem Schoße der Kirche geboren, dennoch von dieſer ſelben Kirche freventlich verleugnet worden war. Auf eine Umkehr war nun nicht mehr zu hoffen. Von der Kirche zurückgeſtoßen, warf ſich ein Teil der Franziskaner dem Staat in die Arme, ſchmiedete Ludwig dem Baiern ſeine Waffen zum Kampf gegen die Kurie und zog kühn die theoretiſchen Folgerungen der ſtaufiſchen Staatsidee; ein andrer Teil ſuchte Fühlung mit den ſozialiſtiſchen Ideen, welche in den Maſſen gärten, wiegelte ſie in mündlicher und ſchriftlicher Propaganda gegen den hierarchiſchen Klerus auf, trug die Gedanken des Joachimismus nach allen Seiten und half ſo die allgemeine Spannung auf einen plötzlichen Umſchwung, eine nahe bevorſtehende Revolution gefliſſentlich nähren.

Die unheilvolle Verquickung der religiösen und der sozialen Frage unter dem Zeichen des Armutsideals war also durch die Bettelorden nicht gelöst, sondern nur noch fester gezogen, die in ihr verborgene Gefahr war akut geworden, eine furchtbare Gewalt wohnte ihr bei: wann wird sie hervorbrechen? Seit den aufregenden Prophezeiungen der heiligen Hildegard von Bingen hatte sich der Gedanke einer blutigen Priesterverfolgung und einer Einziehung alles Kirchenguts in den Köpfen festgesetzt. Der Antichrist, den man schon 1260 erwartet hatte, war nicht erschienen, der erwartete Reformpapst ebensowenig, und während die einen inbrünstig auf ein goldenes Zeitalter immer noch hofften, gaben sich die Andern einem trostlosen Pessimismus hin: die Kirche dünkte sie wie eine einzige große Krankheit, für die kein Kraut gewachsen war. „Jene sagen, die Welt müsse sich erneuern" — schrieb ein italienischer Mönch —, „ich sage, sie muß zugrunde gehen!" Aber eben diese zwiespältige Stimmung zeitigte Weissagungen über Weissagungen, deren aufreizende Wirkung auf die Massenphantasie sich schwerlich hoch genug veranschlagen läßt: jeder Papst, jeder Kaiser, jeder wortgewaltige Bußprediger, jede politische, jede Naturerscheinung wurde auf ihren Zusammenhang mit solchen Prophezeiungen geprüft, in allem und jedem gewöhnte man sich ein Anzeichen der verkündigten Umwälzungen zu sehen, man verlernte beinahe die Schätzung des Möglichen und der realen Kräfte, man begann mit der Möglichkeit großer, weltumgestaltender Wunder zu rechnen; und bei einer solchen Betrachtung der Dinge mußte natürlich unter plötzlichen Gesinnungswechseln, Gefühlsverwirrungen, geistigen Epidemien und einem gefährlichen Überwiegen des elementaren Instinkt- und Trieblebens alles Zielbewußtsein des Handelns, alle Klarheit des Urteilens, alles ge-

ſunde Maß in Beherrſchung der Zuſtände wie der Perſönlichkeiten verloren gehen. In den Maſſen gärte und drängte es: das Evangelium der Armut begann ſeine furchtbare kommuniſtiſche Kehrſeite ſehr begehrlich und unasketiſch hervorzudrehen, und ſchon ſchüttelte es die erhobenen Fäuſte nicht wider den gehaßten Klerus allein, nein, auch gegen die wucheriſchen Juden, gegen die ſtädtiſchen Patrizier, gegen die fürſtlichen Bedrücker und ihre Helfer, die römiſchen Rechtsverdreher, gegen die ganze Schar pfäffiſcher, deſpotiſcher, kapitaliſtiſcher Blutſauger und Freiheitsmörder. Um eine Vorſtellung von dieſer revolutionären Erregtheit in den Städten zu gewinnen, braucht man etwa nur die Gedichte Suchenwirts aufzuſchlagen oder das Gedicht über den Würzburger Städtekrieg von 1397, wo bereits Pfaffen, Adlige und Juden und die beſitzenden Klaſſen überhaupt in einen Topf geworfen werden, über alle will der Pöbel herfallen, um ihr Gut zu teilen, denn „ſie ſind Tag und Nacht voll, ſo ſind uns unſre Magen hohl". Namentlich die Judenverfolgungen ſchon des 14. Jahrhunderts entſprangen nicht mehr religiöſen Urſachen, wie einſt aus Anlaß der Kreuzzüge, ſondern vorwiegend der ſozialen Erbitterung. Und die Aufſtände in den Reichsſtädten zeigten ſchon im 13. Jahrhundert unverkennbare Spuren ſozialiſtiſchen Charakters: hatte doch auch hier die Kirche mit ihrer doktrinären Mißachtung des Handelsſtandes als des „Wuchers" der Revolution in die Hände gearbeitet, und eine unreife nationalökonomiſche Einſicht konnte im Bunde mit dem Egoismus wirtſchaftlicher Unzufriedenheit auch hier in der Kirchenlehre gleichſam einen Rechtstitel finden, um dem Kapitalismus des Handelsſtandes als einem unſittlichen und widerchriſtlichen den Krieg zu erklären. Die Literatur wurde jetzt zu einem Kampfplatz, auf dem ſich die

einzelnen Stände grimmig befehdeten, aber ſo übermütig und höhniſch die Invektiven beſonders der adligen Klaſſen lauten mochten, denen die Städter als gutes Wildpret und die Bauern als zuchtloſes Vieh galten, hinter ſolchen kecken Herausforderungen verbarg ſich doch eine gewaltige Angſt, daß der Bauer, dem man auch den ſtädtiſchen Pöbel zurechnete, den Adel „freſſen" werde, daß für die alte Geſellſchaftsordnung bald die letzte Stunde geſchlagen haben könnte. Von den Vorläufern der franzöſiſchen Revolution hat Tocqueville das treffende Wort geſagt: „Als man anfing, ſich für das Volk zu intereſſieren, ſprach man von ihm in ſeiner Gegenwart, als ob es nicht da wäre." Das gleiche gilt vom 14. und 15. Jahrhundert: die Wiſſenſchaft hatte die Lehre von der Souveränität des Volkes ausgebildet, aus dem Schoße der Kirche immer drohender ſich das Evangelium von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menſchen erhoben: den Armen gehört das Himmelreich, ſie ſind die erwählten Kinder des Herrn. Nun hatten dieſe Gedanken die Maſſen berauſcht, und ſie hatten nicht übel Luſt, das erhoffte goldene Zeitalter in ihrer Weiſe in Szene zu ſetzen. An Warnungen fehlte es nicht, aber ſie verklangen in dem Sturme, der über die Welt des 15. Jahrhunderts plötzlich dahinbrauſte und die ſeit lange dräuenden Gewitter zu einer erſten verheerenden Entladung brachte. Die huſſitiſche Bewegung iſt gemeint; ihr Urſprung und ihr Verlauf iſt aus den geſchilderten Vorausſetzungen leicht verſtändlich zu machen.

Sie empfing gleichſam ihre Mündigkeitserklärung durch die Übernahme eines fremden Vorbilds, der Wiclifſchen Reformbewegung in England. Dieſe ſetzte im Jahre 1377 ein, und ihr Führer, ein Jünger der Scholaſtik in der das auguſtiniſche Element ſchärfer betonenden Faſſung Bradwardinas, fand aus den antikurialiſtiſchen Ten-

denzen des in kräftiger Entwicklung begriffenen angelsächsischen Landeskirchentums heraus Beruf und Erfolg nicht eines religiösen, aber eines kirchenpolitischen Reformators. Nicht die Seibständigkeit einer reichen Natur, sondern die Klarheit und Schärfe der Formulierung gab seinen Forderungen den ungewöhnlichen Nachdruck. Er war durchdrungen von dem waldensisch-franziskanischen Glaubenssatze, daß das Evangelium eine Sache des Lebens sei, und der Konflikt des landeskirchlichen Stammesgefühls mit universalpäpstlichen Anmaßungen gab ihm den Mut, die Berechtigung des hierarchischen Kirchenbegriffs an dem ethisch-apostolischen zu prüfen, demnach das objektive Recht des Papsttums und der Hierarchie zu leugnen, ihr subjektives Recht aber von der Beobachtung des Gesetzes Christi abhängig zu machen. Objektiv ist dem Klerus der weltliche Besitz und die weltliche Gewalt abzustreiten, und weltliche Verhältnisse durch geistliche Strafen zu regeln, steht ihm nach der Schrift nicht zu. Auch die Schlüsselgewalt des Papstes ist wesentlich keine andre, als die eines jeden Priesters: sie kann nur lösen und binden, soweit sie sich in den Normen des Gesetzes Christi hält. Es gibt nur einen, der Gnade verleiht, es gibt nur Ein Haupt der Kirche: Christus. Nur wer in Christi Gesetz bleibt, steht in seiner Gnade und in seinem Lehen, ob er Laie sei oder Priester; somit darf auch der Priester von dem Laien zur Rechenschaft gezogen, angeklagt und gestraft werden. Und wenn der Unterschied der Stände als Kleriker, Herren und Volk in der Schrift gegründet ist, so doch nicht die hochmütige Trennung der Sekten, denn es gibt nur Eine christliche Sekte: die, welche sich zum göttlichen Gesetz bekennt. Alle besondern Sekten aber, die sich einen eigenen Wert beilegen, wie die weltliche Hierarchie, die älteren Orden und die Bettelmönche, haben keinen Grund in der

Heiligen Schrift. Die ſcharfe Scheidung der religiöſen und der weltlichen Sphäre, der tiefe ſittliche Ernſt und die Popularität ſeines apoſtoliſchen Grundgedankens erklären die Erfolge dieſes Reformators, der von ſeinem Schriftprinzip her auch zur Überſetzung der Bibel in die Landesſprachen und zu einer bibliziſtiſchen Kritik der kirchlichen Praxis fortſchritt, indem er die Transſubſtantiationslehre verwarf, Ablaß und Ohrenbeichte, Heiligendienſt, Reliquienverehrung und Wallfahrten bekämpfte, den geiſtigen Charakter des Gottesdienſtes betonte und das Sakrament der Firmung, der letzten Ölung und der Prieſterweihe als nicht ſchriftgemäß beſtritt. Dieſe Gedanken — die übrigens in dem Bauernaufſtand in Kent im Sommer 1381 auch ihre naheliegende ſozialiſtiſche Anwendung gefunden hatten — in zahlreichen Predigten, Traktaten und Streitſchriften mit Beredſamkeit und Scharfſinn entwickelt, ſchlugen zündend ein auf dem Boden Böhmens. Hier hatte vor allem durch Karls IV. ausgezeichnete Landesverwaltung das kulturbildende Deutſchtum ſeine Aufgabe ſo trefflich gelöſt, daß das tſchechiſche Element zu einer Höhe der Selbſtändigkeit entwickelt worden war, welche jenes jetzt als ein feindſelig Fremdes empfand und ſich ſtark genug fühlte, es auszuſtoßen. Hier war ferner durch die Propaganda eines Milicz von Kremſier und Matthias von Janov der römiſche Kirchenbegriff gelockert, die alte franziskaniſche Frömmigkeit und Apokalyptik eingebürgert und ſeit der Vermählung der Tochter Karls mit Richard II. von England (1382) die Verbindung von Prag und Oxford hergeſtellt worden, ſo daß nunmehr die Ideen Wiclifs ſich mit den vulgären franziskaniſchen treffen konnten. Ihre oppoſitionelle Wendung gegen die hierarchiſche Kirche aber mußte durch den Haß auf das Deutſchtum, welches doch jene Kirche und ihre fremde Kultur

ins Land gebracht hatte, hier den fanatiſchen Schwung eines „Gotteskrieges" gewinnen.

Der erſte Herd Wicliffſcher Ideen war die Prager Univerſität, welche ſchon 1409 das deutſche Element ausſtieß, was zur Gründung der Univerſität Leipzig führte. Der einflußreichſte Wortführer war ſeit 1398 der Profeſſor und Prediger Johannes Hus, den der Erzbiſchof wegen ſeiner ketzeriſchen Anſchauungen vom Predigtamt ausſchloß und trotz ſeiner Appellation an den Papſt und dem Widerſpruch der Univerſität mit dem Kirchenbann belegte. König Wenzel ſuchte zu vermitteln, aber der Papſt beſtätigte den Bann, was eine ſolche Erbitterung erregte, daß die Oppoſition gegen den Mißbrauch geiſtlicher Mittel zu irdiſchen Zwecken, von Hus, Hieronymus von Prag und andern redegewaltigen Agitatoren geleitet, immer leidenſchaftlicher anwuchs: der Ablaß wurde als teufliſcher Betrug geſcholten und die päpſtliche Kreuzbulle 1412 in Prag öffentlich beſchimpft und verbrannt. Der Bann über Hus wurde erneuert und das Interdikt über ſeinen Aufenthaltsort hinzugefügt, infolgedeſſen er, auf Chriſtus als ſeinen einzigen Richter weiſend, Prag verlaſſen mußte, um ſich nunmehr der demagogiſchen Wanderpredigt zu widmen. Seine Verurteilung auf dem Konſtanzer Konzil am 6. Juli 1415 rief in Böhmen eine ungeheure Bewegung hervor, welche augenblicklich eine ſtarke nationale Färbung annahm und ſich gleichzeitig gegen das Kaiſertum wie gegen die Kirche erhob. Man verlangte das Recht der freien Predigt und erklärte alle kirchlichen Verfügungen für ungültig, wofern ſie nicht ſchriftgemäß ſeien. Als aber Papſt und Konzil zur Unterdrückung dieſer böhmiſchen Ketzerei aufgerufen hatten, fühlte man ſich ſogar ſtark genug, Sigismund die böhmiſche Krone zu verweigern. Dieſer ſuchte vergeblich für einen Kreuzzug gegen die

Böhmen Stimmung zu machen. Gegenüber den vom Fanatismus und von der Feldherrngenialität eines Ziska disziplinierten böhmiſchen Bauernheeren erwies ſich die militäriſche Leiſtungsfähigkeit des Reiches völlig ohnmächtig, Böhmen wurde von den Huſſiten raſch erobert, hunderte von Kirchen und Klöſtern wurden verbrannt, und ſeit 1425 brach die Bewegung in verheerenden Raubzügen über das wehrloſe Deutſchland, über Sachſen, Ungarn, Schleſien und Baiern herein, mit Blut und Schrecken ihren Weg bezeichnend, überall aber auch einen merklichen Bodenſatz antikirchlicher, kommuniſtiſcher, ſozialrevolutionärer Gärungsſtoffe zurücklaſſend. Denn die Zündmaſſe chriſtlich-ſozialer Anſchauungen hatte überall ungefähr in derſelben Stärke bereit gelegen, aus dem nationalen Programm der Tſchechen war nur der entſcheidende Funke hervorgeſprungen, der jene Zündmaſſe in Flammen ſetzte, welche ſich nun reißend weiter fraßen und, als der Huſſitenſturm verbrauſt war, unter der Aſche allenthalben fortglommen, um an verſchiedenen Punkten ſtoßweiſe wieder hervorzuſchlagen und, in einer langen Reihe von Revolutionsbränden durch das Jahrhundert ſich fortpflanzend, erſt in dem furchtbaren Blutbade des Reformationszeitalters zu verlöſchen.

Der Laienkelch, d. h. die Forderung des Abendmahlgenuſſes in zweierlei Geſtalt (Utraquismus), war lediglich ein Symbol der huſſitiſchen Bewegung, unter dem ſich die im übrigen auseinanderweichenden Parteien trafen. Die gemäßigte Partei, vertreten durch den Adel, die Univerſität und Altſtadt Prag, fand in den Verhandlungen mit dem Basler Konzil — Verhandlungen alſo mit notoriſchen Ketzern, welche Beſchämung für die Kirche! — den Boden einer Verſtändigung mit dem Katholizismus (1433) und erwirkte durch die Privilegien des Laienkelchs, der

Beſtrafung öffentlicher Verbrechen der Geiſtlichen ſeitens der zuſtändigen Behörden und der freien Predigt des Evangeliums die allerdings unſichere und vom Papſttum angefochtene Selbſtändigkeit der böhmiſchen Landeskirche, in welcher dann freilich die religiöſen Freiheitsbeſtrebungen ſpäter ebenſo zum Schweigen gebracht wurden, wie die analogen demokratiſchen einer rückſichtsloſen Adelsherrſchaft unterliegen mußten. Die demokratiſche Partei der Taboriten und Orphaniten aber, welche die Säkulariſation des Kirchenguies, Herſtellung der apoſtoliſchen Sittenzucht, Verwerfung der Klöſter, des Fegefeuers, des Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienſtes verlangte, ferner das gottesdienſtliche Gepränge ebenſo wie die fremde Kirchenſprache, die Hierarchie und die theologiſche Wiſſenſchaft ablehnte, in ihrem herben moraliſtiſchen Rigorismus ein entſchieden kulturfeindliches Gepräge trug und, obwohl gegen alle weltlichen Gewaltmittel grundſätzlich proteſtierend, doch nicht nur durch aufreizende Manifeſte an alle Nationen und durch fanatiſche Reiſeprediger, ſondern ſelbſt mit Feuer und Schwert das Reich Gottes auf Erden aufrichten wollte, eine Theokratie ſozialiſtiſchen Charakters auf Grund des Geſetzes Chriſti, der apoſtoliſchen Lebensführung, — dieſe radikale Partei blieb, auch nachdem ihre kriegeriſche Kraft 1434 gebrochen, ihr Enthuſiasmus nach blutigen Kämpfen verraucht und die Wildheit ihrer kommuniſtiſchen Auswüchſe gebändigt war, auf dem Boden der Wicliffſchen Anſchauungen ſtehen, ſchloß ſich vielfach der waldenſiſchen Propaganda an und wirkte in ihrer reinſten, religiöſen Faſſung in der frommen Gemeinde der weltflüchtigen böhmiſchen und mähriſchen Brüder fort, welche dann das Auftreten Luthers mit ſo freudigen Hoffnungen begrüßten.

Schon einſichtige Zeitgenoſſen haben es völlig klar erkannt, daß es ſich bei dem Huſſitismus nicht bloß um eine

einfache Auflehnung gegen die kirchliche Autorität handelte, auch nicht bloß um eine nationalböhmische Angelegenheit, sondern um die Grundfragen der menschlichen Gesellschaft: es galt, gegen diese nicht allein kirchliche Ketzerei das Interesse der gebildeten Menschheit überhaupt zu verteidigen. Denn von dem Gedanken der apostolischen Armut, der christlichen Gleichheit und Brüderlichkeit her sollte hier ein Umsturz der Gesellschaftsordnung versucht werden. Nicht nur die Schranken zwischen Priestern und Laien, sondern auch zwischen den regierenden und besitzenden und anderseits den dienenden und arbeitenden Klassen sollten fallen, die Vorrechte der Geburt, der Bildung und des Eigentums wurden in Frage gestellt. Jedem Oberen, sobald er die Prüfung am Gesetze Christi nicht aushielt, sollte alsbald Zins und Gehorsam geweigert werden, alles Recht und alle Gewalt ward einzig und allein dem souveränen Volke zuerkannt, es wurde einer zivilisationsfeindlichen Emanzipation der niederen Volksschichten, übrigens auch schon der Weiblichkeit, das Wort geredet, nach der Beseitigung von Königtum, Adel und Hierarchie gerufen, aller durch Menschensatzung entstellten Tradition das untrügliche Evangelium entgegengehalten. Durch die Leugnung der Transsubstantiation beim Abendmahl lehrte man die Verehrung der Hostie als Götzendienst ansehen, man schmälerte damit die Achtung vor den Sakramenten, diesem eigentlichsten Machtmittel der Kirche. Und alle solchen aufwieglerischen, die Grundpfeiler der Daseinsordnungen unterwühlenden und voraussichtlich in den Orgien der Pöbelherrschaft ausmündenden Strebungen gab man mit den eindringlichen Wendungen der Bibelsprache als die wahrhaft gottgefälligen zu erkennen, die nun einen wahren Fanatismus des Zerstörens und Ausrottens erweckten und durch Blut und Trümmer sich den Weg

bahnen wollten in jenes goldene Zeitalter, da die Söhne Gottes auf den Nacken der Könige treten und alle Reiche unter dem Himmel ihnen werden gegeben werden. Es war ähnlich wie in den Zeiten des Urchriſtentums: „Zu uns komme dein Reich", ſo betete man, aber man erwartete das Kommen des Gottesreiches nicht von einer allmählich aufſteigenden Entwicklung, ſondern von einer plötzlichen, ungeheuren Kataſtrophe, die auf den Trümmern des Alten die neue Herrlichkeit unverweilt aufrichten mußte.

Hus war erſtaunt geweſen, auf ſeiner Fahrt nach Konſtanz bei den Deutſchen in der Oberpfalz und in Franken ſo warmen Sympathien, ſelbſt unter den Geiſtlichen, zu begegnen. Dieſe Sympathien wurden allerdings durch die böhmiſchen Raubzüge in Entſetzen und Abſcheu verwandelt, man lernte die Huſſiten wie die leibhaftigen Teufel fürchten, und die Literatur hallt wider von dem Haß auf die unmenſchlichen Ketzer. Dennoch haben ſie in Deutſchland einen ſehr tiefgehenden Eindruck hinterlaſſen, weil ihnen verwandte Gedankenreihen überall entgegenkamen und die Maſſe ſchon längſt taboritiſch dachte, ehe noch von Hus die Rede war. Es waren denn auch viele Deutſche zu den Huſſiten einfach übergegangen. Aber indem nun der huſſitiſche Geiſt eines zügelloſen Aufruhrs ſich mit den vorhandenen Gärungsſtoffen verband, fand gleichſam eine plötzliche Steigerung der Temperatur ſtatt, und es hob ſich eine kochende Bewegung, die immer neue revolutionäre Blaſen emportrieb. Und wenn der Huſſitismus ſeinem böhmiſchen Mutterlande eine völlige Erſchöpfung aller Kräfte eintrug, in Deutſchland wurde er zu dem wirkſamen Ferment eines gewaltig kreiſenden Prozeſſes, aus dem unter Schäumen und Brauſen ſich ein neues Weltbild gebären wollte.

Das Programm der Revolution iſt im Jahre 1438 von

einem Augsburger Weltgeiſtlichen in dem merkwürdigen Büchlein „Kaiſer Sigmunds Reformation" entworfen worden. Der Verfaſſer denkt ſich dieſe „Reformation" geleitet von einem Meſſias Friedrich, nicht dem Kaiſer, ſondern einem myſtiſchen Prieſter dieſes Namens; die Entſcheidung erwartet er aber von einer allgemeinen Maſſenerhebung. Seine Schrift, die an Verbreitung immer mehr gewann und im 16. Jahrhundert mehrfach aufgelegt worden iſt, iſt mit Recht die Trompete des ſogenannten Bauernkriegs genannt worden. Hier erſcheint zum erſten Male das gefährliche Schlagwort von der „chriſtlichen Freiheit", auf Grund deſſen die Aufhebung der Leibeigenſchaft als einer Verſündigung an Gottes Wort gefordert wird: wer ſich dieſer Aufhebung widerſetze, der ſei des Todes ſchuldig! Der Bauernſtand, der älteſte und ehrwürdigſte, ohne den alle andern nicht beſtehen könnten, muß frei ſein von allen Zehnten und Zinſen, von Strafen, Bann und Zoll; Waſſer, Wald und Weide müſſen freier Nutznießung offen ſtehen. Auch der kleine Mann in den Städten ſoll nach der Freiheit trachten, die Zünfte und die großen Handelsgeſellſchaften müſſen abgeſchafft, die Lebensmittelpreiſe und Lohnverhältniſſe aber durch die Vertreter der Handwerke neu geregelt werden. Denn wahrlich die Kleinen ſollen erhöht und die Gewaltigen erniedrigt werden, das letzte Zeitalter der Welt iſt angebrochen: es wird alles Unheil ausrotten und die Seligkeit herbeiführen, und der milde Gott wird einem jeglichen geben, wonach Leib und Seele begehrt. In der Literatur des 15. Jahrhunderts wird der „gute, fromme Bauer" gern in idealiſierendem Lichte gezeigt, und in der religiöſen Verklärung der Urproduktion wie der Arbeit ſpiegelt ſich das höchſtgeſteigerte Selbſtgefühl der niederen Klaſſen, von deren ſaurem Schweiße ſich die ſtolzen Herren mäſten, die Müßiggänger

und die Gottloſen, aber der Tag der Vergeltung iſt nahe! Das ganze 15. Jahrhundert iſt erfüllt von blutigen Aufſtänden, in denen der Bauer zur bewaffneten Selbſthilfe griff, überall fanden ſich aber unzufriedene Elemente verſchiedenſter Art hinzu, überall ging es über den Klerus, aber auch über die Juden und reichen Grundherren her. Der ganze Süden und Südweſten des Reiches war ein einziger großer Revolutionsherd, das Schlagwort wurde das göttliche Recht, durch das man die beſtehenden Rechte umzuſtoßen dachte, das Symbol der Bundſchuh als das Abzeichen der armen Leute. Es galt die Abſchaffung aller Zehnten, Zölle, Zinſen, Fronden und Abhängigkeitsverhältniſſe und die Einziehung aller kirchlichen und adligen Güter: ſcheint es doch, daß ungefähr zwei Drittel des geſamten Grund und Bodens im Reiche damals der Kirche gehörten. Das grauſame Vorgehen gegen die gelegentlich durch Verrat entdeckten Teilnehmer der Bundſchuhverſchwörung vermochte der revolutionären Propaganda durch kühne Demagogen, wie Joß Fritz, durch Bettler, Landsknechte, niedere Kleriker, Muſikanten und fahrendes Volk aller Art natürlich nicht Einhalt zu tun; in den Wirtshäuſern und Herbergen, auf den Kirchweihen, in den Spinnſtuben und den öffentlichen Bädern wurden aufreizende Prophezeiungen verkündet, die Rebellionen hörten nicht auf, und ſeit 1514 übernahm der ſogenannte „Arme Konrad" die Erbſchaft des Bundſchuhs. Der Geiſt der Auflehnung erſchütterte nicht minder die ſtädtiſchen Gemeinweſen. In zahlreichen ſüd-, weſt- und mitteldeutſchen Städten laſſen ſich etwa ſeit 1475 Revolutionen zum Teil ſehr blutiger Art nachweiſen; ja, in Köln etablierte ſich im Jahre 1513 ein plebejiſches Regiment, das ſich mit dem terroriſtiſchen der franzöſiſchen Revolutionszeit einigermaßen vergleichen ließe.

Das in seiner eigentümlichen Tragik lehrreichste Vorspiel der sozialen Revolution fand im Frühjahr 1476 statt. Sein Schauplatz war der idyllische Taubergrund, sein Held ein Sohn jenes ostfränkisch-schwäbischen Mischstammes, dessen grübelnde, phantasievolle und tief religiöse Veranlagung, verbunden mit einem eigensinnigen, trotzigen Freiheitstriebe und cholerischem Temperament, aufrührerischen Predigten stets bereitwillig offen stand, einen ausgesprochenen Hang zum Sektenwesen nie verleugnete und von den sozialpolitischen Ideen des ausgehenden Mittelalters vielleicht am tiefsten erregt worden ist. Hans Böheim, ein schwärmerischer Hirtenjüngling und Musikant, zündete am 24. Februar d. J. vor der Wallfahrtskirche des Dörfchens Niklashausen ein Feuer an und warf sein Spielmannsgerät hinein, dann trat er unter das versammelte Volk und begann zu predigen. Er erzählte der aufhorchenden Menge von seinen Visionen und sprach als der Abgesandte der Mutter Gottes zu ihr. Seine Predigt war gewaltig, und rasch trieb das Gerücht von dem neuen Propheten aus allen Windrichtungen andächtige Volksmassen nach Niklashausen zusammen. Der Inhalt seiner Predigten war Buße, strafende Mahnung und aufreizende Prophezeiung. Gott habe seinen Zorn auf die Welt geworfen, sonderlich auf den Klerus, drum stehe es so gar übel um die Welt. Die Menschen sollten Buße tun, abstehen von allem Sündigen, von sich tun allen Putz und Tand, Halsbänder und Brusttücher, Schmuck, Seidenschnüre und Schnabelschuhe, und sich entäußern alles Weltlichen. Wer aber bußfertig sei, der werde der Fürbitte Mariä und der Vergebung seiner Sünden gewiß, denn hier in Niklashausen sei mehr Gnade, als in Rom, sei die heiligste Stätte der Gottesmutter, und wer hier beichte, dem sei der Himmel gewiß,

ein Fegefeuer gebe es nicht. Aber noch andres ſprach Maria durch den Mund ihres Schützlings. Chriſtus wolle die Habſucht, den Hochmut und die Wolluſt der Prieſter fortan nicht länger dulden; wenn ſie ſich nicht beſſern, ſo werde die ganze Welt um ſie Not leiden müſſen, und es werde ein Tag kommen, da die Prieſter ihre Tonſur mit der Hand bedecken möchten, um nicht erkannt zu werden. Dann werde es keine Prieſter mehr geben, weder weltliche noch Ordensleute. Darum ſolle man ſich um die geiſtliche Gerichtsbarkeit nicht mehr kümmern, ihre Gebote und Sprüche nicht achten. Aber auch die weltliche Herrſchaft ſei verdorben, auch ſie in ihrer Grauſamkeit und bedrückenden Willkür ſei Gott verhaßt; Gott wolle darum die Aufhebung aller Zinſen, Zölle, Zehnten und aller Laſten der Armen, weder den Prälaten noch den Fürſten und Edeln ſolle fortan von dem armen Manne gegeben werden. Wald, Waſſer und Weide ſollen frei ſtehen zum Holzen, Jagen, Fiſchen und Hüten für arm und reich, Biſchof und Bauer, Fürſt und Volk. Keiner dürfe mehr haben als der andere, dann hätten alle genug. Und jeder ſolle Arbeit leiſten, wie der andere, auch die Fürſten und Herren ſollen ſchaffen um Tagelohn. Denn das ſei Gottes Gebot, daß alle Tyrannei verſchwinde von der Erde. Der Kaiſer ſei ein Böſewicht, er gebe den Fürſten und Herren die Zölle und Auflagen über das gemeine Volk. Der Papſt tauge nichts, denn er und ſeine Prieſter ſcheiden die Ehe, was nur Gott zuſtehe, und lehren das Fegefeuer, um die erſchreckten Chriſten um ihr Geld prellen zu können. Aber wahrlich, kommen werde bald das Reich Gottes, die paradieſiſche Zeit der chriſtlichen Gleichheit und Freiheit aller Menſchen; dann werde es nicht Kaiſer und Papſt, nicht Fürſt und Biſchof mehr geben, ſondern nur noch -- Brüder!

Keine Frage, daß hier die älteren chriſtlich-ſozialen Gedanken durch Einflüſſe huſſitiſcher Propaganda gefährlich verſchärft worden ſind. Und die Wendung zur tätlichen Rebellion blieb nicht aus, denn der „Pfeiferhanſel" bewährte eine erſtaunliche demagogiſche Fähigkeit. Wie einen Heiligen betete ihn das Volk an; war ihm doch nach ſeiner eigenen Ausſage von Gott die Gnade der Sündenvergebung geliehen und die Kraft, ſelbſt die zur Hölle verdammten Seelen dem Himmel zurückzugewinnen. Schon ſchwirrten Gerüchte in der Luft von Wundern, die der Prophet verrichtet habe, man drängte ſich nach ſeiner Berührung, und Stücke ſeines Gewandes wurden als teure Reliquien verehrt. Immer höher ſchwoll der Andrang der Menge, ſie wallte zu Tauſenden und Zehntauſenden heran: Männer und Weiber, Bürger und Bauern, Greiſe und Kinder, Geſunde und Kranke; die Ackerknechte verließen ihren Pflug und kamen, mit der Peitſche in der Hand, die Mägde mit der Sichel, der Schmied mit dem Hammer, ein jeder, ſo wie er ging und ſtand, als ihn der heilige Wandertrieb überkommen hatte. Zehrung und Geld hatten die Wenigſten, aber überall wurden ſie freundlich bewirtet, man grüßte ſich als Brüder und Schweſtern und teilte mit den Pilgern Speiſe und Trank, wie es einſt in den älteſten Gemeinden der Chriſtenheit geweſen, wie es wieder ſein würde, wenn erſt Gott ſein Reich auf Erden baute. Dem Pfarrer von Niklashauſen war dieſer plötzliche Ruhm ſeines kleinen Kirchſpiels hocherwünſcht. Auch Adlige boten ihre Protektion, und der Graf von Wertheim freute ſich, daß Geld in ſein Ländchen kam. Aber nachdem das Wallfahrtsunweſen ein Vierteljahr gedauert und bedenkliche Gerüchte über die Brandreden des Propheten ſich verbreitet hatten, wurde dem Grafen doch bange, und er bat den Erzbiſchof von Mainz,

gegen den Unfug einzuſchreiten. Dieſer beauftragte den Würzburger Biſchof, gegenüber dem unrechtmäßigen Volksprediger das Intereſſe der kirchlichen Ordnung wahrzunehmen. Der Biſchof aber ſchob ſeinerſeits den heikeln Auftrag dem Würzburger Magiſtrat zu, welcher ſich endlich entſchloß, dem Propheten den Prozeß zu machen. Angeſichts dieſer Anſtalten ſcheint Hans Böheim zur offnen Tat aufgerufen zu haben. Es wird berichtet, daß er am 7. Juli den Wallfahrern verkündete, ſie ſollten am Margaretentage wiederkommen, aber Weib und Kind daheim laſſen und ihre Waffen mitbringen; er habe ihnen auf Geheiß der Jungfrau Maria drei Worte zu ſagen. Damit war ohne Zweifel der Aufruhr proklamiert; der Biſchof ließ darum eines Nachts den ſchlafenden Pfeifer durch eine Reiterſchar heimlich aufheben und in Würzburg gefangen ſetzen. Als die Wallfahrer am feſtgeſetzten Tage zuſammenſtrömten und ihren Helden nicht mehr fanden, zog ein Teil alsbald wieder fort, der größere aber ließ ſich durch fanatiſche Anführer zur Befreiung des Heiligen hinreißen. Mit Hunderten brennender Wachskerzen zog die begeiſterte Menge ſingend durch die Nacht nach Würzburg und meinte, die Stadtmauern würden vor ihrem Anlauf niederbrechen, wie einſt zu Jericho. Aber den Geſchützen und dem Reiterangriff der Biſchöflichen konnte ihre Tollkühnheit nicht ſtandhalten, eine wilde Flucht war das Ende; die Rädelsführer wurden gefangen, verhört und zum Tode verurteilt, Hans Böheim ſtarb auf dem Scheiterhaufen, und ſeine Aſche ſtreute man in den Main. Da das Wallfahrten gleichwohl nicht aufhörte, zog man auch die Pfarre des Dörfchens ein, brach die Kirche nieder, und in den reichen Kirchenſchatz teilten ſich der Graf von Wertheim und die Biſchöfe von Mainz und Würzburg.

Daß man das noch wagte, nachdem die Maſſe eine ſo bedrohliche Haltung angenommen, ſcheint zunächſt kaum begreiflich: es beweiſt, wie man die Maſſe immer noch verachten zu können glaubte, in ihrer ganzen Furchtbarkeit hatte man ſie noch nicht kennen gelernt. Noch wähnte man, die revolutionäre Gärung durch die brutale Gewalt niederhalten zu können. Aber länger als 40 Jahre hindurch verſammelten ſich nächtlicherweile noch die Jünger des verbrannten Propheten auf den Trümmern des Kirchleins, das 1518 von neuem erbaut werden mußte. Und die Gewalt ſeiner Predigt blieb lebendig. Die Flamme, welche hier erſtickt ſchien, züngelte immer wieder in neuen Bauernerhebungen empor, die Freiheitskämpfe der ſchweizer Eidgenoſſen goſſen neues Öl hinein. Und immer klarer wurde es, daß, weil bei aller Furcht doch nirgends zu einer volksfreundlichen Reform auch nur der geringſte Anſatz gemacht wurde, alle ſolchen örtlichen Erhebungen ſich einmal zu einem allgemeinen Maſſenaufſtande würden zuſammenſchließen müſſen. Mit bleierner Schwere laſtete das Gewitter der ſozialen Revolution über Deutſchland, in wetterleuchtenden Schlägen hatte es ſich angekündigt, jeden Augenblick konnte es losbrechen, — wer mochte wiſſen, welches der Ausgang ſein würde? Mit angſtvollem Grauen, mit einer peinigenden Ungewißheit, umdüſtert von peſſimiſtiſchen Stimmungen ſchaute man in die Zukunft. Unheilkündende Sturmvögel ſchwirrten inzwiſchen durch die Luft: Weisſagungen von einer Reformation der römiſchen Kirche durch die Deutſchen, die Franken und ihren Kaiſer. Von dem Jahre 1524 erwarteten die Aſtrologen eine ungeheure Veränderung aller Dinge, andre ſprachen von einem, der aufſtehen werde und ausgehen laſſen im Druck, deutſch und lateiniſch, Schriften wider den Papſt und die Prieſterſchaft, „dadurch die gemeinen

Laien Neid und Haß werden tragen gegen den Papſt und die chriſtliche Kirche, dadurch ſich erheben wird ein Aufruhr in aller Chriſtenheit wider die Geiſtlichen". Da werden alle Tyrannen, ſo ſich wider das Evangelium ſetzen, ihren Lohn empfangen; und es werden Menſchen aufſtehen, zu verändern die alten Geſetze und neue zu machen, und die Geringen werden ſich erhöhen wider die Könige und Großmächtigen, ſie zu vertreiben aus ihrer Gewalt und jämmerlich verfolgen.

Und inzwiſchen nahm der Klaſſenhaß immer ſchärfere Formen an: das hierarchiſche Selbſtgefühl und der geiſtliche Standesſtolz ſchwoll immer vermeſſener empor, je weniger er noch von religiöſen Momenten getragen wurde: in allen Aktenſtücken des Niklashäuſer Prozeſſes tritt eine grenzenloſe Überhebung der höhern Stände hervor und eine überſchraubte Verachtung der „rohen, leichtgläubigen, tollen" Menge und ihres angebeteten „Narren", der nicht einmal das Symbolum verſtehe oder logiſch denken könne. Ohne das mindeſte Verſtändnis für die tiefen religiöſen und ſozialen Bedürfniſſe der Maſſen wußten Fürſten, Adel und Klerus jene lediglich politiſch und finanziell auszubeuten, dieſe lediglich mit dem Rechte des Stärkeren niederzuſchlagen. Niemand wollte begreifen, daß in dieſen fortwährenden Zuckungen des Volkskörpers, in dieſen rätſelhaften pſychiſchen Kontagien, religiöſen Epidemien und Revolutionsbrandungen ſich Mächte ankündigten, deren furchtbarer Realität die abgenutzte Staats- und Geſellſchaftsmaſchinerie nicht mehr gewachſen war, und die man doch als gleichſam gar nicht vorhanden behandelte, indem man rein doktrinär an Reich und Kirche herumreformierte und nach wie vor durch eine eigenſüchtige Politik des Verrats und der Beſtechung, des liſtigen Ränkeſpiels und der brutalſten Unehrlichkeit das Volk, welches doch nach

der Hingabe an große Menſchen, Ausleger und Leiter ſeiner unklaren Hoffnungen und Aufregungen ſo leidenſchaftlich verlangte, roh von ſich ſtieß, ihm das Gefühl verwirrte und es ſittlich entwürdigte.

Nicht aus einem bevorrechteten Stande, sondern aus der urwüchsigen Fülle der in energischem Selbstbewußtsein emporstrebenden, noch unverbrauchten geistigen Kräfte des deutschen Bauerntums, die übrigens gleichzeitig auch in der Sphäre des Humanismus auf die Höhen geistiger Freiheit emporzubringen suchten — zahlreiche deutsche Humanisten waren Bauernsöhne —, aus den gesunden sozialen Niederungen mußte der erwartete Messias kommen, der das tiefste Lieben und Hassen der Volksseele als der Vertraute ihrer innersten Lebensregungen begriff und von hier aus den unbeirrbaren, treffsichern Instinkt, den hellsichtigen Wagemut und die elementare Wucht des Losbrechens sich zugeeignet hatte, um nicht nur die ungeheure Doppelaufgabe einer sozialen und einer religiösen Reformation, sondern auch des Riesenkampfes mit einer tausendjährigen Kultur unverzagt auf seine Schultern zu nehmen. Denn ohne eine gewaltige soziale und wirtschaftliche Revolution war eine Reformation der Kirche nicht mehr zu denken: jeder Stoß, der gegen die Kirche geführt wurde, mußte auch eine Unsumme von Besitz- und Machtverhältnissen, von geschichtlich gewordenen Rechten und Daseinsformen erschüttern, mit denen der ganze Gesellschaftsbau ins Wanken kam; und wurden erst diese Rechte zu Falle gebracht, so waren auch schon die weltlichen Gewalten bedroht. Längst hatte die kraftvoll emporbringende Laien-

kultur die Stützen der Kirche gelockert und geschwächt, längst fühlte sich ein selbständiges Geschlecht der kirchlichen Erziehung früherer Jahrhunderte entwachsen. Die Kirche hatte ihre ehrwürdige Aufgabe erfüllt: sie hatte die Kontinuität der Kultur erhalten und die Germanen in dem Erbe Roms zu einem höhern Dasein erzogen. Aber darüber war sie alt und morsch geworden; die lebendigen Ströme, die einst von ihr ausgegangen, waren längst versiegt, man sah nur noch die furchtbaren Gebrechen ihres Siechtums, die weltliche Seite ihrer ehemaligen Kulturaufgabe, welche, durch die religiöse nicht mehr verklärt, mit den Forderungen der Laienkultur nicht mehr bestehen konnte, nur noch die ungeheuren Opfer, welche die Aneignung der römischen Kirche und ihrer Ideenwelt den Germanen gekostet hatte. Daß eine Revolution unausweichlich sei und daß sie bei der Kirche beginnen werde, darüber gab es nur eine Stimme, aber die Besorgnis vor der Zukunft täuschte sich gern mit der Möglichkeit, dem gewaltsamen Ausbruch noch zuvorkommen und die großen gesellschaftlichen Fragen noch mit den Mitteln des Friedens lösen zu können: daher das geschäftige Experimentieren und Reformieren in Reich und Kirche, in Recht und Verwaltung, wobei man doch mit allem Rechnen und Planen den springenden Punkt nicht traf, denn, indem man sich von ständischen Gesichtspunkten nicht loszumachen wagte, verstieß man unausgesetzt gegen den demokratischen Geist des Zeitalters, welcher der stärkere war, und so fand man nirgends das einigende Zeichen, unter dem man die ganze Nation hätte zusammenschließen können, nirgends den archimedischen Punkt, die alte morsche Welt aus ihren Angeln zu heben. Die kirchliche Frage wurde hier in erster Linie als eine finanzielle und wirtschaftliche angesehen, dort als eine nationale, hier als

eine moraliſche, dort als eine chriſtlich-ſoziale, aber weder der Ingrimm des Steuerzahlers noch der Weiſchenhaß des Patrioten, weder der ſtrafende Ernſt des Sittenpredigers noch das Umſturzgeſchrei des Proletariers waren ſtark genug, um mehr als einzelne Schichten der Nation zu erſchüttern. Die Kunſt des Staatsmanns und der Geiſt des Gelehrten, die franziskaniſch-auguſtiniſche Frömmigkeit und die Wertſchätzung der weltlichen Wiſſenſchaft, die Trennung von Wiſſenſchaft und Religion mit dem tiefen Bedürfnis, in der Religion wieder die Religion herzuſtellen, d. h. das lebendige Trachten nach dem Heil, in dem die Seele ihren einſamen Weg zu ihrem Gott ſucht, endlich die religiöſe Disziplinierung aller Lebenspflichten — alles, alles vermochte den abſterbenden Formen mittelalterlichen Daſeins keine erhaltenden Kräfte mehr einzuhauchen, aber alles trug doch zugleich das Gepräge eines neuen Geiſtes, der unruhig taſtend und arbeitend, hier und dort die Hebel anſetzend, eine Veränderung aller Lebensordnungen herbeizuführen ſtrebte, ohne freilich über den Grundriß des Neubaus ſich irgend klar zu ſein.

Was in allen ſolchen mannigfaltigen Forderungen und Strebungen eigentlich nach einem erſchöpfenden Ausdruck verlangte, war die aus dem mehr als dreihundertjährigen Aufſchwunge der Laienkultur erwachſene Umwandlung der Lebensgefühle und der ganzen Bewußtſeinsſtellung der Perſönlichkeiten: außerhalb der Kirche und außerhalb des feudalen Verbandes war jene groß und mündig geworden, ſie hatte die alten Ordnungen zerſetzt, die alten geiſtigen und ſittlichen Richtlinien überſpült, ſie empfand ſich bereits als die Trägerin einer neuen Zukunft, deren dunkel geahnte Fülle ſie eben in ihrer dämmernden Unbeſtimmtheit um ſo aufgeregter vorausgenoß, und doch ſah ſie

keinen Weg, der alten Kultur, deren Kreis durch die Kirche umschrieben war, wirklich ledig zu werden. Die Ideale dieser neuen Kultur hießen nicht mehr Askese und Kontemplation, Devotion und Gehorsam, Resignation und Selbstverleugnung, sondern Weltgenuß und Arbeit, Wille, Kraft und Tat, Selbstsein, Prüfen und Herrschen. Darauf hatten die Ausbildung der Territorialgewalten und des sozialen Lebens, der wissenschaftliche und der wirtschaftliche Fortschritt, die großen Erfindungen und Entdeckungen, der Kapitalismus und das Genossenschaftswesen, der Humanismus und die Sektenreligiosität gleichmäßig hingeführt, und dieses kräftige Gefühl der Persönlichkeit, der Eigenständigkeit des Ichs, der Freiheit und der gottgewollten Menschenrechte forderte gebieterisch eine Auseinandersetzung mit der Kirche als der ältesten Kulturmacht zugleich religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen, politischen und sozialen Charakters, in der der neue Geist aber nicht mehr zu atmen vermochte, und deren Macht nur ganz allein noch in ihrer geschichtlichen Ehrwürdigkeit, in der Idealität ihres Begriffs und in der Unmöglichkeit, an ihre Stelle ein andres zu setzen, ihre Stütze hatte. Der mystische Enthusiasmus konnte zuweilen die Kirche überspringen, der aufgeklärte Freidenker konnte sie umgehen, damit war aber die große Kulturfrage nicht gelöst, weil dabei die reale Beziehung auf die Gesamtlage der damaligen Gesellschaft außer acht blieb. Die Lösung konnte nur von einem Genie kommen, welches die tiefsten Bedürfnisse dieser Gesellschaft und das neue Lebensgefühl, welches ihnen allen bewußter oder unbewußter zugrunde lag, im Innersten verstand und für die Summe dieser Lebensgefühle die einigende Formel fand, in deren Zeichen die alte Kultur besiegt werden konnte. Dies intuitive Verständnis geheimster Wünsche und Hoffnungen der Ge-

ſelſchaft, dies Verknüpfen des Getrennten zu einer lebendigen Einheit iſt ebenſo das unergründbare Geheimnis des Genies, wie die einleuchtende, hinreißende Einfachheit ihrer Formulierung. Die göttliche Inſtitution der Kirche konnte nur durch Gott überwunden werden. Wer gegen dieſe heilige Kirche zu ſtreiten wagte, wo wollte er denn bleiben? „Unter dem Himmel!" war Luthers Antwort. Alles was die Humaniſten von Menſchenwürde und Menſchenfreiheit verkündigt hatten, erſchien auf einmal klein und arm gegenüber dieſem unerſchütterlichen Kraftgefühl, welches, über alle Angſt und alle Übel, alle Abhängigkeit und alle irdiſchen Feſſeln erhaben, im Bunde mit ſeinem Gott den Kampf gegen die ganze Welt aufzunehmen wagte. Er ganz allein, und der Himmel über ihm, und Gott in ihm, die ganze Welt wider ihn — „es muß uns doch gelingen!" Dieſe herrliche Freiheit des Chriſtenmenſchen hat Luther nicht nur erlebt und unter Schmerzen errungen, ſein Genie hat auch die Formel gefunden, in der ſie auf Grund ſeines Mittleramts fort und fort nachempfunden und immer aufs neue erlebt werden konnte: die Rechtfertigung des Menſchen vor Gott allein durch den Glauben. Dieſe vorkatholiſche Lehre hatte Auguſtin einſt zurückgeſtellt, weil er ſehen mußte, daß ſie zum Deckmantel ſittlicher Laxheit diente; Luther ſtellte ſie wieder auf den Leuchter, weil inzwiſchen klar geworden war, daß „der Glaube, der in der Liebe tätig iſt" durch die Überſchätzung der Werkheiligkeit die Religion entleert hatte, und weil er, wie Paulus, den Glauben wieder als eine Lebensmacht, als wirkliche Wiedergeburt begriffen hatte. Und in dieſem Lebensinhalt ihre Stärke beſitzend hat die Rechtfertigungslehre Luthers das Angeſicht der ganzen Welt verändert, den alten Kirchenbau zerſchlagen, den Glauben vom Erkennen, die Sittlichkeit von der aſketiſchen

Metaphyſik befreit, die Religion aus allen Verſtrickungen mit politiſchen, ſozialen, wirtſchaftlichen Fragen gelöſt und als praktiſche perſönliche Heilslehre wiederhergeſtellt, der Laienkultur ihre göttliche Weihe gegeben und dem deutſchen Geiſte zum erſten Male eine führende Weltrolle erobert. Und dieſer erſte Triumph Deutſchlands auf der europäiſchen Geiſtesbühne war nicht ein Triumph des Intellekts, ſondern ein Triumph des Charakters, ein Triumph des Gewiſſens!

Das ganze Mittelalter hindurch war Deutſchland das Land der Nachahmung geweſen, der römiſchen und dann der romaniſchen Kultur hatte es ſich willig gebeugt. Die Kirche und das Kaiſertum, Askeſe und Mönchtum, die kluniazenſiſche Frömmigkeit und die gregorianiſche Weltbetrachtung, die Dialektik und die Scholaſtik, das Rittertum mit ſeinem Turnierweſen, Frauendienſt und ſeiner Romanphantaſie, die geiſtliche Didaktik und die bernhardiniſche Myſtik, die franziskaniſche Frömmigkeit und das Ordensweſen, das weſtfränkiſche Recht, der romaniſche und der gotiſche Stil, das Bankweſen und die Diplomatie, ſelbſt die Religioſität der Sekten, Apokalyptik und Prophetie, zuletzt noch der Humanismus — alles das waren Rezeptionen aus der romaniſchen Kultur geweſen, in Deutſchland eigenartig gefärbt und weiter gebildet, aber doch fremdem Geiſt entlehnt und nachgeſchaffen. Jetzt zum erſten Male erwuchs aus der Tiefe des deutſchen Gewiſſens die Kraft, die tauſendjährige Herrſchaft des Romanismus abzuwerfen, die Grundlagen einer ſelbſtändigen Nationalkultur zu legen und gleichwohl mit der nationalen Aufgabe — das war das Größte! — auch eine Weltaufgabe zu löſen.

Luthers Jugendgeschichte ist ein typisches Abbild der aufsteigenden Kräfte seines an der Umprägung aller Daseinsformen und Lebenswerte mühsam arbeitenden Zeitalters. Die Entwicklung knüpft von neuem an ihre Ursprünge an, die „Rückkehr zum Zeichen" erfolgt: der älteste Träger eigenwüchsig deutscher Kultur, der Bauernstand, schwingt sich mit ihm an die Spitze der Nation und vollzieht kraft der ursprünglichen Selbstgewißheit, mit der er sich der entscheidenden Probleme bemächtigt, die gewaltige Abrechnung mit der durch den Gang einer tausendjährigen Geschichte ihr auferlegten römischen Erbschaft. Es konnte ihm nur gelingen im Bunde mit den fortschrittlichen Mächten der Zeit: der Bauernsohn Luther wurde zum Genossen des Bürgertums und stieg von dort aufwärts in die Kreise der Wissenschaft, er wuchs auf in der Atmosphäre der städtischen Kultur, der Laienbildung und der Laienfrömmigkeit, hier zweigte seine Individualität aus kräftiger Wurzel empor, von diesem festen Grunde her war ihm Art und Richtung der Weltbetrachtung vorgeschrieben, und dies breite, sichere Haften im Mutterboden gehört zu den allezeit gegenwärtigen Bedingungen in seiner großen Auseinandersetzung zwischen Deutsch und Römisch, Laientum und Kirche. Aber die geistige Zentralmacht des Jahrhunderts, die Kirche, konnte niemals von außen, konnte allein von innen her überwunden werden, allein von dem, der sich ihr mit Seele und Leib völlig zu eigen gegeben: Luther, der Bauer, der Bürger, der Gelehrte, wurde Mönch; er suchte die Kirche eben dort auf, wo trotz alledem und alledem immer noch ihre vornehmste ideale Kraft lag, in der Askese. Und als er den Riesenkampf vollendet, als der Laie in ihm den Mönch überwunden hatte, die Kutte zornig abzuwerfen und die Klosterpforten zu sprengen, da trat er kühn hinaus, die deutsche

PACIFIC LUTHERAN

Laienwelt, Kaiser, Fürsten und Adel voran, auf den Kampfplatz rufend wider Rom, seine Kirche und seine Fremdkultur, und die Laienbildung erlebte unter Sturm und Drang ihren ersten durchschlagenden, hinreißend empfundenen Triumph: der Bauernsohn „lehrte Fürsten, Könige und Kaiser mit seiner Weisheit."

Nimmt man zu alledem die durch keine Formel hinlänglich zu fassende Intuition der spezifischen Genialität hinzu, so ist in dem geschilderten Prozeß das Verständnis von Luthers Jugendgeschichte und von der ungeheuren Summe von Kräften, die sein Hervortreten auslösen mußte, im wesentlichen enthalten.

Der Reformator kam aus dem Herzen Deutschlands. Das sächsisch-thüringische Bergland war der Schauplatz seiner Jugendgeschichte. Und seine Stammesart, von der des Westens und des Südens wesentlich unterschieden, ergriff in ihm die geistige Führung gerade an dem geschichtlichen Punkte, wo es galt, mit der bisherigen rettungslos krank gewordenen Entwicklung der Nation, welche eben auf der Vorherrschaft des Westens und des Südens beruht hatte, zu brechen und die große „Rückkehr zum Zeichen" zu vollziehen, d. h. dasjenige Problem wiederzuentdecken, von dessen unzulänglicher Lösung am Ende die ganze heillose Mißbildung herkam: Einklang des germanischen Charakters mit den überkommenen Ideen der römischen Kultur. Solange die führenden Kräfte der Reichsgeschichte im Westen und im Süden gelegen hatten, war Deutschland von jenen Ideen überwältigt, aus den Fugen gerückt und zu den außerordentlichsten Opfern genötigt worden; sobald aber die Zeugungskraft jenes Bodens durch diesen gewaltigen Prozeß erschöpft war, entfaltete sich die Triebkraft der nördlicheren Gebiete, welche die Kraft deutschen Eigenlebens treuer hatten

festhalten können und nunmehr in die Rolle des Südens eintretend das große Kulturproblem aufs neue in Angriff nahmen, um es mit neuen Mitteln und aus einem ungleich kräftigeren nationalen Empfinden heraus zu lösen, wobei ihnen alle die furchtbaren Erfahrungen jenes langen Kampfes mit dem Romanismus lehrreich zugute kommen mußten. Es war ja das Verhängnis, aber auch zugleich der Segen der deutschen Entwicklung, daß sie niemals ein fest lokalisiertes Königtum, niemals einen alles überherrschenden Kulturmittelpunkt von der zentralen Bedeutung wie Rom, Paris und London gekannt hat, daß vielmehr ihre landschaftlichen Teilgebiete in der geistigen Führung der Nation sich abgelöst haben und jedes einzelne, das Erbe seiner Vorgänger übernehmend, zugleich eine neue, unverbrauchte Kraft hinzubrachte, durch deren Übergewicht es die Richtung der Gesamtentwicklung bestimmte.

Der ausgesprochene Gegensatz nord- und süddeutscher Stammesart hat weit zurückliegende Voraussetzungen. Im letzten Grunde geht er zurück auf die hier früher, dort erheblich später, hier unmittelbar, dort nur mittelbar erfolgte Berührung mit der Kultur der Römerwelt. Während das fränkische Volk seinen Anteil an dieser Kultur mit einem erschreckenden sittlichen Verfall, einem Verlust seiner staatenbildenden Kraft und dem zersetzenden Widerstreit politischer Leidenschaften, eigensüchtiger Stammes- und Standesinteressen erkauft, den Sinn der sichern Größenschätzung, den Instinkt für das wirklich Erreichbare, die klare politische Fruchtbarkeit darüber eingebüßt hatte, während das Rheinland, dieses eigentliche Vorland der Zivilisation, der ganze Westen und Süden den Einflüssen des Romanismus wehrlos offen stand, war das nördliche Deutschland in seiner scholientreuen Seßhaftigkeit und durch keinerlei einschneidende Teilungen gesprengten

Geſchloſſenheit aus der geſunden Bahn eigenſtändiger Entwicklung nie herausgedrängt worden; weder ſein politiſches noch ſein ſittliches Leben hatte ähnliche Kriſen durchzumachen, und die beſonnen abwägende Klarheit, der ſichere Blick für das Wirkliche und Notwendige, der unbeirrbare Scharfſinn und die zähe Energie des Wollens blieben darum ſein glückliches Erbteil. Nicht nur das Chriſtentum ſetzte ſich hier am ſpäteſten und als Träger der gehaßten, gewalttätig auferlegten Fremdkultur unter furchtbaren Erſchütterungen durch, auch alle romaniſchen Rezeptionen des Mittelalters traten hier, in größerer räumlicher Ferne, beträchtlich ſpäter und je nördlicher, um ſo abgeſchwächter in Wirkſamkeit, als im Süden und Weſten: ſie waren ſchon durch das fränkiſche Mittel hindurchgegangen, und ihre Aneignung vollzog ſich ſo um viele Grade leidenſchaftsloſer und ohne die Gefahr, die Sicherheit der eigenen Natur daran zu verlieren. So innig und freudig man ſich dem Chriſtentum als Religion, nach dem Zeugnis des „Heliand", ſchließlich hingegeben hatte, ſo dankbar man die geiſtige, ſittliche, techniſche und wirtſchaftliche Kulturarbeit der Mönche anerkannte und in frommen Schenkungen und Stiftungen einen ſehr regen religiöſen Sinn betätigte, — der Kirche als politiſcher Macht gegenüber blieb man immer mißtrauiſch: die Abneigung, mit der man ſchon im 8. Jahrhundert hier der biſchöflichen Gewalt, der Eintreibung des Zehnten und der Strenge der kirchlichen Bußdisziplin widerſtrebt hatte, erbte ſich weiter. Die Synode von Hohenaltheim (916), die der Stärkung der geiſtlichen Standesintereſſen dienen ſollte, war von den ſächſiſchen Biſchöfen nicht beſchickt worden, die Verbindung Thüringens mit Sachſen war ungefähr gleichzeitig, dem Widerſpruch des dort mächtigen Mainzer Erzbiſchofs zum Trotz, erfolgt, und der 919 zum deutſchen

König erwählte Sachſenherzog Heinrich I. wies die ihm von Mainz angetragene kirchliche Salbung und Krönung einfach zurück, um ſich politiſch, der Kirche unverpflichtet, lediglich auf das Einvernehmen mit den Laiengewalten zu ſtützen. Nichts bezeichnender für die deutſche Art, als das Verhalten dieſes erſten deutſchen Königs aus ſächſiſchem Stamm zu der romaniſch beeinflußten Sphäre ſeines Machtgebietes: bei allem Selbſtgefühl, allem kriegeriſchen Hochſinn und Stammesſtolz und der echt ſächſiſchen Fähigkeit plötzlichen choleriſchen Aufbrauſens doch kein übermütiges Hervorbrechen, kein raſches, keckes Zugreifen, keine übereilten Gewaltmaßregeln, vielmehr ein ſchrittweiſes Vorgehen, zähe, verſchlagen, mißtrauiſch, die ſächſiſche Hegemonie nicht brüsk behauptend, ſondern durch Verträge und eine kluge Diplomatie langſam befeſtigend, über dem deutſchen König nie ſeine ſächſiſche Stellung vergeſſend und mit einem gewiſſen Unbehagen die Fühlung mit der fränkiſchen Kultur erſtrebend. Denn noch war Sachſen ein Land von durchaus ariſtokratiſcher Kultur auf bäuerlicher Grundlage, noch ruhte ſeine Kraft in dem alten kriegeriſchen und richterlichen Geburtsadel, und trotz der Übernahme karolingiſcher Bildungen wie Grafengewalt, Schöffenweſen und Amtsadel war der Anſchluß an das Leben der weſtlichen und ſüdlichen Stämme auch nicht von fern erreicht, und erſt Heinrich bereitete ihn vor, indem er unter dem Drucke der Slawen- und Magyarennot ummauerte Burgen anlegte, den Reiterdienſt ausbildete, die Wehrkraft auf neue Grundlagen ſtellte und damit die Vorausſetzungen ſchuf, aus denen auch hier, wennſchon ungleich langſamer als im übrigen Deutſchland, ritterliches und bürgerliches Leben ſich allmählich entwickeln ſollte. Aber wenn auch Heinrichs letzte Jahre eine entſchieden kirchenfreundliche Politik einſchlugen und ſein Sohn Otto,

nach dem unhaltbaren Verſuch der Begründung einer abſolutiſtiſchen Zentralmonarchie in dieſe Bahn zurücklenkend, die Kirche in ſein politiſches Syſtem eingliederte und ſomit auch Burgund und Italien in ſeine Machtſphäre beziehen mußte, wodurch er den Typus des römiſchen Reiches deutſcher Nation ſchuf und der Durchdringung der Geſamtnation mit der römiſch-kirchlichen Kultur den entſcheidenden Anſtoß gab, der Sachſenſtamm blieb gleichwohl in ſeiner Sonderſtellung beharren: auf ſeinen göttlichen Urſprung, ſeine Heldenkraft und ſein Chriſtentum pochend fühlte er ſich ſtolz als das auserwählte Volk, gegenüber dem Reich und der Kirche wahrte er ſich eine unbeeinflußte Freiheit der Entſchließung, ſchloß ſich beiden im ganzen nur ſoweit an, als es ſeine eignen Intereſſen zuließen, nahm andernfalls offen eine feindſelige Haltung an und hielt, während das Reich nach Süden blickte, das Auge allezeit feſt gerichtet auf den engliſch-ſkandinaviſchen Norden und den ſlawiſchen Oſten, in deſſen mannhafter Abwehr, Chriſtianiſierung und Germaniſierung er eine Jahrhunderte umfaſſende Kulturaufgabe erfüllte. In demſelben Sinne richteten die ſächſiſchen Fürſten 1147 ihre Kreuzfahrt nicht in den Orient, ſondern gegen die heidniſchen Wenden, und wenn ſchon in Kultur- und Stammesart ein Gegenſatz zum Reiche begründet lag, ſo nicht minder in dieſer koloniſtiſchen Propaganda, die noch immer eine wirkſame Schule geſunder Beobachtung, entſchloſſener Tatkraft und eines nüchternen, gleichſam vorausſetzungsloſen Realismus geweſen iſt.

Schon zur Zeit Heinrichs III. trat dieſe Entfremdung der ſächſiſchen Intereſſen deutlich hervor, der Schauplatz der eigentlichen Reichsgeſchichte blieb auch in der Folge auf den Weſten und Süden beſchränkt, und der Gegenſatz zum Norden wurde kaum überbrückt. Das unter dem genialen Erzbiſchof Adalbert zu einer kurzen, aber glänzenden

Blüte aufsteigende Kirchenfürstentum Bremen erregte die grollende Bitterkeit der sächsischen Laienfürsten, die Sachsenpolitik Heinrichs IV. entzündete vollends einen leidenschaftlichen Haß gegen die hochmütigen, treulosen und räuberischen „Schwaben", wie man die Kaiserlichen nannte, die Zehntforderungen des Mainzer Stuhles wurden trotzig geweigert, und nirgends vielleicht waren die Spannungen zwischen den Erzbischöfen einerseits, Laienadel und Städten anderseits so heftige und so dauernde, wie gerade im thüringischen Sprengel. Das vom Papst unterstützte Gegenkönigtum und die Erhebung Heinrichs V. gegen seinen Vater fanden in Sachsen und Thüringen ihre wichtigsten Stützpunkte, mit einem sogar kirchenschänderischen Fanatismus der Rachsucht brach man die königlichen Zwingburgen nieder, in der Schlacht am Welfesholze bei Mansfeld 1115 wurde dann auch Kaiser Heinrich V. geschlagen, und ohne daß der geplante Feldzug des Saliers zur Niederwerfung der sächsischen Macht zustande kommen sollte, bestieg 1125 noch einmal ein sächsischer Herzog, Lothar von Supplinburg, den deutschen Königsthron. Kurz zuvor hatte das oberdeutsche Fürstengeschlecht der Welfen durch die Vermählung Heinrichs des Schwarzen mit der Tochter des letzten Billungerherzogs Magnus in Norddeutschland Fuß gefaßt; dessen Sohn, Heinrich der Stolze, mit Lothars einziger Tochter Gertrud vermählt, ließ dem größeren Enkel, Heinrich dem Löwen, eine politische Erbschaft zurück, die dieser alsbald mit dem klarsten Bewußtsein antrat. Deutschland sonderte sich in eine staufische und eine welfische Machtgruppe: der Schwerpunkt jener lag in der unerschöpflich reichen oberrheinischen Tiefebene, ihre Stärke ruhte auf dem Ineinandergreifen kirchlicher und weltlicher, bäuerlicher und städtischer Verwaltung und auf der lehens-

rechtlichen Oberhoheit des Königtums über die Bistümer, wie sie das Wormser Konkordat bestätigt hatte; das welfische Machtgebiet war das größere, aber sein Verwaltungssystem war minder fest gefügt, denn bei einer durchaus antihierarchischen Laienpolitik, welche der Kirche gegenüber an dem Reformideal eines Norbert und Bernhard entschieden festhielt, gebrach ihm die stetige Fühlung mit den zahlreichen bischöflichen und klösterlichen Territorien, die es in seiner Mitte hatte, und die, nur im König ihren Lehensherren erkennend, die herzogliche Gewalt als ihre natürliche Feindin betrachteten. Heinrich der Löwe, als der mächtigste deutsche Laienfürst, wurde der Vorkämpfer germanischen Unabhängigkeitssinnes gegenüber dem Romanismus in Kaisertum und Kirche, aber er war ihm keineswegs gewachsen, denn nicht auf den Gegensatz, sondern auf das Gleichgewicht von Kirche und Laienadel hatte sich Deutschlands Kraft und der Fortschritt seiner Kultur gegründet, eine Überwältigung aber der Kirche oder des Kaisertums durch den Laienadel mußte zugleich einen Rückgang der Kultur bedeuten. Der Sturz Heinrichs und die Zerschlagung seiner Macht, die wesentlich zugunsten der Kirche geschah, befreite die norddeutsche Kirche von dem herzoglichen Machtdruck, das Königtum gewann siegreich jene feste Stellung in den Harzlanden zurück, aus der es ein Jahrhundert zuvor hinausgedrängt worden war, und erst jetzt begann das nördliche Deutschland in die Kultur des Reiches voll einzutreten.

Thüringen, nach Lage, Stammesmischung, Volksart und Bildung das Mittelland zwischen Nord und Süd, hatte unter diesen langen Bürgerkriegen viel zu leiden gehabt. Das Haus, welches aus der Reihe seiner Grafengeschlechter zur landgräflichen Würde emporgestiegen war,

hatte in den Kämpfen mit Heinrich IV. und V. zu den Sachſen und auch nach Kaiſer Lothars Tode zu der welfiſchen Partei geſtanden. Landgraf Ludwig II., der Schwager Friedrichs des Rotbarts, war dann auf die ſtaufiſche Seite übergetreten, Ludwig III. in dem Konflikt mit Heinrich dem Löwen bei ihr verblieben und Pfalzgraf von Sachſen geworden; ſein Bruder Hermann I. hatte, als die welfiſche Macht neu erſtarkt und in Heinrichs Sohn Otto IV. ein Gegenkönig gegen den Stauſer Philipp erſtanden war, zwiſchen beiden mehrfach treulos die Partei gewechſelt, auch ſeine und ſeines Nachfolgers Stellung zu Kaiſer Friedrich II. war keine klare geweſen, und ſein Sohn Heinrich Raſpe hatte ſich 1246 zum Gegenkönig erheben laſſen. Dann hatte der Wettiner Heinrich der Erlauchte Thüringen und die ſächſiſche Pfalz mit dem noch halb ſlawiſch gearteten Meißen vereinigt; in blutigen Kämpfen gegen die verhaßten „Schwaben", auf die man grauſame Spottlieder dichtete, unter Adolf von Naſſau und Albrecht I. behauptete das Land ſeine Selbſtändigkeit, und Heinrich VII. beſtätigte 1310 Friedrich den Freidigen im Beſitze von Meißen und Thüringen. Je mehr ſich der Schwerpunkt Deutſchlands nach Oſten ſchob, wuchs auch die Bedeutung dieſer Landſchaften. 1331 machte Ludwig der Baier den Landgrafen Friedrich II. zu ſeinem Schwiegerſohn, dem 1348 die deutſche Königskrone angetragen wurde, welche dann der edle Günther von Schwarzburg gewann. Unter Friedrich III. und ſeinen Brüdern mehrte ſich durch Erbſchaft, Kauf und Belehnung das Land, welches bei der Teilung von 1381 dem Landgrafen Balthaſar, dann ſeinem Sohne Friedrich IV., zufiel, während der hervorragendſte unter Friedrichs III. Söhnen, der meißniſche Markgraf Friedrich der Streitbare, 1423 mit dem Herzogtum Sachſen-

Wittenberg und der Kurwürde belehnt wurde, wodurch der Name Sachſen auch auf die meißniſchen Lande überglitt. Nach dem Tode Friedrichs IV. kam dann Thüringen an die beiden Söhne Friedrichs des Streitbaren, Kurfürſt Friedrich den Sanftmütigen und Herzog Wilhelm den Tapfern, den Eidam Kaiſer Albrechts II., wodurch es, nachdem die huſſitiſchen Stürme verbrauſt waren, der Schauplatz eines nicht minder verhängnisvollen Bruderkrieges wurde. Er endigte mit der Beſtätigung Wilhelms im Beſitze von Thüringen; da er aber keinen Erben hinterließ, kam ſein Land an ſeine Neffen Ernſt und Albrecht, durch deren Teilungsvertrag von 1485 das wettiniſche Haus ſich für immer in zwei Linien ſpaltete und Nordthüringen mit Meißen, der größere Teil des Landes aber mit Kurſachſen vereinigt wurde. 1486 trat die Regierung der erneſtiniſchen Lande Kurfürſt Friedrich der Weiſe, nunmehr der angeſehenſte und einflußreichſte Fürſt im Reich, an, die albertiniſchen kamen 1500 an ſeinen trefflichen Vetter Georg. Auch hier war im 15. Jahrhundert die Fürſtengewalt, durch den von Prälaten, Grafen, Herren, Rittern und Städten gebildeten Landtag wenig eingeſchränkt, in beſtändigem Aufſteigen, die Macht des Adels ſchwand zuſammen, die Städte blühten empor, und mehr und mehr begann auch das Kirchenregiment in die Hände des Landesherren überzugehen. Vor allem wurde den Übergriffen der geiſtlichen Gerichtsbarkeit in die weltliche energiſch gewehrt, und da die ſittliche und wirtſchaftliche Miſſion der Kirche längſt vollendet, ihre politiſche Rolle als das Verhängnis Deutſchlands längſt erkannt und der unheilbare Zwieſpalt ihrer Ideale mit dem Geiſt einer neuen Kultur immer klarer geworden war, war man jetzt um ſo eifriger befliſſen, ihren Wirkungskreis von allen weltlichen Befugniſſen hinweg auf das Seel-

ſorgeramt zurückzudrängen und die alten Reformforderungen Armut, Keuſchheit, Demut gegen ihre unwürdigen Vertreter geltend zu machen.

Ein ſtarkes Gefühl für die territorialen Lebensintereſſen, wie es auch durchweg in der Geſchichtſchreibung dieſer Landſchaften zum Ausdruck kam, der lebhafte Eindruck eines in der Beſchränkung kräftigen landesherrlichen Waltens, ein heller realpolitiſcher Sinn, eine ſehr klare Vorſtellung von der Notwendigkeit der Sonderung geiſtlicher und weltlicher Kulturaufgaben und eine durch Jahrhunderte feſtgehaltene Abneigung oder doch Intereſſenverſchiedenheit gegenüber dem univerſalen Reich und der univerſalen Kirche, das war die eigenartige Mitgift des thüringiſch-ſächſiſchen Volkscharakters. In dem alten Kerngebiete der ottoniſchen Monarchie war um 1230 jenes klaſſiſche Rechtsbuch entſtanden, in dem dieſe Mitgift einen ſehr beſtimmten Ausdruck gefunden hat: der Sachſenſpiegel iſt ein Proteſt des norddeutſchen Konſervativismus gegen die drohenden Verluſte der alten Freiheit. „Da man zuerſt Recht ſetzte, da war kein Dienſtmann, und alle Leute waren frei, als unſre Vordern her zu Lande kamen.“ Gegenüber dem Hofrecht, dem Dienſtrecht und den Stadtrechten vertritt er das gemeine Landrecht, gegenüber der Kirche und den Miniſterialen das Recht der Laienfürſten und die Freiheit der ſchöffenbaren Geſchlechter. Er ſchilt die Laienfürſten, daß ſie Lehensmannen der Pfaffenfürſten geworden ſeien, und wiewohl er die Teilung der weltlichen und der geiſtlichen Gewalt anerkennt, mag er doch nichts davon wiſſen, daß der Papſt das nationale Recht durch ſeine fremden Satzungen „ärgre“. Der König iſt ihm alles Rechtes Quelle, aber auch er unterliegt dem Recht, und über ihn hat der Pfalzgraf zu richten; denn trotz allen Beeinfluſſungen

durch fränkiſches und kirchliches Recht war in dieſen Territorien noch die altgermaniſche Anſchauung lebendig, daß das Recht nicht auferlegte Satzung, ſondern natürliches Wachstum, nicht Stiftung der Machthaber, ſondern freies Erzeugnis des Volkes ſei. Sachſen und Thüringen waren denn auch der Boden, auf dem ſich alte rechtliche Inſtitute wie das Vehmgericht und Bahrrecht ungleich länger, als im Oberlande, behaupteten.

Solchem zähen Feſthalten an den altnationalen Überlieferungen entſprach auch eine feſter gegründete Einſicht in den Wert der natürlichen Lebensbedingungen, die man um ſo höher zu ſchätzen wußte, je mühſamer man ſie einem Boden von ſehr ungleicher Tragkraft abzuringen hatte, eine ernſtere ſittliche Achtung der Arbeit, wie ſie vor allem bei der Kolonialtätigkeit ſich aufdrängt, und ein tiefer haftendes Gefühl des nationalen und des Geſchlechterzuſammenhangs. Man wird ſchwerlich irren, wenn man annimmt, daß die iſolierende Gedankenwelt der Askeſe in den nördlichen Territorien Deutſchlands niemals die Gemüter mit einer ſo übergreifenden Herrſchaft ſich unterworfen hat, wie in ſeinen romaniſch ziviliſierten Gebieten. Allerdings begegnen wir auch hier allen Abwandlungen der Frömmigkeit, die für jene charakteriſtiſch waren: im 10. Jahrhundert neben dem kirchlich kühlen Heinrich I. dem erſten, gleichſam bauernchriſtlichen Typus deutſcher Religioſität in der Königin Mathilde, im 11. neben dem heitern, prachtliebenden und weltkundigen Thüringer Adalbert von Bremen den Vertretern der maſſiven Askeſe in dem trotzigen Eremiten Günther, der heiligen Paulina Recluſa oder dem wunderlichen heiligen Landſtreicher Haimerad von Haſungen, deſſen größte asketiſche Wonne herzhafte Prügel waren; im 12. und 13. Jahrhundert den Typen der höheren, kontemplativen

und praktiſch-myſtiſchen Askeſe, etwa in Eberhard, dem Stifter des Kloſters Georgental, in Elger von Hohnſtein, dem berühmten Heiligenpaare Ludwig und Eliſabeth von Thüringen oder in einem der größten Söhne des Landes, dem Meiſter Eckhart, im 14. und 15. Jahrhundert endlich derſelben gewaltſamen Anſpannung aller kirchlichen Mittel, denſelben abergläubiſchen, pſychokontagiöſen und chriſtlich-ſozialen Erſcheinungsformen der Maſſenreligion wie im übrigen Deutſchland. Und ſoweit der kirchliche Sinn ſich in Schenkungen, Stiftungen und Liebeswerken, in Reformen der Kloſterdisziplin und äußern Leiſtungen überhaupt zu betätigen vermochte, iſt es auch hier geſchehen. Aber die Abneigung der Laien gegen die Askeſe, wenn ſie auch nicht mehr ſo draſtiſch zum Ausdruck kam, wie einſt im 9. Jahrhundert gegenüber dem vom Krieger zum Mönch verwandelten Wala, überwand ſich doch nur ſchwer. Das Verbot der Prieſterehe ſtieß auf den leidenſchaftlichſten Widerſpruch und vermochte ſich nicht für die Dauer durchzuſetzen. Die Achtung der Frau, ihrer häuslichen Stellung und wirtſchaftlichen Fürſorge, wie ſie uns in der Umgebung der trefflichen Mathilde ſo anmutend entgegentritt und von ihr ſich forterbte, wurzelte offenbar tief, auf ihr beruhte zumeiſt jene muſterhafte Sauberkeit des ſächſiſchen Haushaltes, die ſchon dem Italiener Liutprand im Vergleich zum byzantiniſchen Hofe ſoviel Reſpekt abgewann, und aus der Geſchichte der Ehe Ludwigs und ſeiner unbeſchadet ihrer Heiligkeit vortrefflichen Hausfrau Eliſabeth klingt uns das ſchöne Wort entgegen, das an ein ähnliches aus Luthers Jugendzeit gemahnt: „Drei ſchöne Dinge ſind, die beides Gott und Menſchen wohlgefallen: wenn Brüder eins ſind, die Nachbarn ſich lieb haben und Mann und Weib ſich miteinander wohl begehen.“ Die Freude an der Natur und

das kräftige Behagen am weltlichen Leben, wie es einſt im „Heliand" den chriſtlichen Stoff durchdrungen hatte, blühte in der thüringiſchen Sängerſchule der Stauferzeit voller und reicher empor. Von dem fataliſtiſchen Determinismus des „Heliand" zeigte ſich z. B. Landgraf Ludwig der Eiſerne berührt, wenn er etwa ſehr unkirchlich meinte: „Wenn ich ſterben ſoll, ſo werde ich ſterben; den Tag meines Todes kann ich weder durch frommes Leben noch durch Sündigen beſchleunigen. Soll ich ſelig werden, ſo können mir keine Sünden den Himmel nehmen; bin ich aber verdammt, ſo werden mir gute Werke auch nicht die Seligkeit verſchaffen." Anderſeits fällt es unter die auch in Thüringen vorhandenen und durch die Inquiſition bekämpften widerkirchlichen Tendenzen, wenn derſelbe Ludwig die häufigen Vergewaltigungen der Laienmächte am Kirchengut mit dem bibliſchen Worte decken zu können glaubte: „Der Himmel allenthalben iſt des Herrn, aber die Erde hat er den Menſchenkindern gegeben." Und welch ein energiſcher Weltſinn ſteckte in dem Wort, welches Heinrich dem Erlauchten von einem ſeiner Edlen entgegengehalten wurde, als Sophie von Brabant Anſprüche auf Thüringen erhoben hatte: „Und wenn Ihr einen Fuß im Himmel und den andern auf der Wartburg hättet, ſo müßtet Ihr den vom Himmel ziehen und auch auf die Wartburg ſetzen." Aber welcher Ruhm ſtrahlte auch damals von dieſem lieblichen Erdenfleck über die deutſchen Lande aus! Jener Laienkultur, die im Reich als eine ſiegreiche Reaktion gegen die Ideenwelt der Kirche emporgeſtiegen war, war vom Norden her eine ältere nationale Bildung entgegengekommen, welche durch die kirchlichen Ideen noch gar nicht überwältigt worden und darum für dieſe neuen Tendenzen doppelt empfänglich war: in Thüringen trafen ſich die

Ströme von Nord und Süd, und so wurde die Residenz des freigebigen und kunstbegeisterten Landgrafen Hermann I., inmitten eines Volkes, dessen Sangeslust schon einem Wolfram von Eschenbach nicht unbemerkt geblieben ist, jener glanzvolle Mittelpunkt der ritterlichen Laienkultur, an dem die vornehmsten Geister Deutschlands sich vereinigten, dessen überragende Bedeutung die Sage vom Sängerkrieg auf der Wartburg poetisch festhielt, und von dem sich entscheidende Anregungen auch nach Osten und Norden verbreiteten.

Dann war diese aristokratische Laienkultur, wie im übrigen Deutschland, von der bürgerlichen überwältigt worden: ihre fruchtbarsten Treibstätten waren auf thüringischem Boden Erfurt, welches als Knotenpunkt der Handelsstraßen von Nürnberg nach Niederdeutschland zu außerordentlichem Wohlstand aufblühte, Eisenach, der Vorort des östlichen Binnenhandels, Mühlhausen, Nordhausen, Arnstadt, Gotha, Langensalza, Tennstedt und Weißensee. Seit 1323 gewann Erfurt durch seine alljährlichen Handelsmessen eine steigende Bedeutung; zur Entwicklung einer städtischen Schule, wie anderwärts in Thüringen, kam es hier bei dem Übergewicht der Stiftsschulen allerdings nicht, aber 1392 wurde Erfurt durch die Eröffnung der Universität zu einem weitwirkenden Zentrum der neuen wissenschaftlichen Laienbildung und des Humanismus. Allen Anfechtungen durch Seuchen, Wassersnot, Brand und Krieg zum Trotz bewegte sich die städtische Entwicklung Thüringens beständig aufwärts, erst die furchtbare Pest seit 1463 und die große Feuersbrunst von 1472 schlugen zum mindesten Erfurt unheilbare Wunden, und der Handel verfiel mit dem allgemeinen Rückgang des deutschen Handels im 16. Jahrhundert. Aber im übrigen bedeutete das 15. Jahrhundert auch hier den Zenit städtischen

Wohlſtands: nie iſt der materielle Lebensgenuß, die maſſive Freude an Schwelgerei und äußerem Aufwand größer geweſen, als in dieſer Zeit. Immer wieder wurden Verordnungen der Obrigkeiten notwendig gegen das Übermaß in Speiſe und Trank, Schmuck und Kleidertracht, Spiel und Unzucht, aber wirkſamer als Verordnungen, wenngleich nur in plötzlichen asketiſchen Aufwallungen, waren die gewaltigen Bußpredigten eines Nikolaus von Cues und Johannes von Capiſtrano. Im Laufe des 14. Jahrhunderts waren hier, wie anderwärts, die adligen Geſchlechter aus dem ſtädtiſchen Regiment ausgeſtoßen worden, die Zünfte hatten ſich emporgekämpft, die alte eingewurzelte Gereiztheit gegen den Mainzer Erzbiſchof machte ſich in immer neuen Auflehnungen gegen deſſen Vorrechte Luft, Bann und Interdikt waren die gewöhnliche Antwort darauf; dabei konnte es ſchon 1281 ſo weit kommen, daß ein Ratsbeſchluß allen Bürgern jede Schenkung an Kirche, Prieſter oder Mönche in liegendem Grunde oder in barem Gelde ausdrücklich verbot. Als 1324 die Erfurter wieder einen Übergriff ins geiſtliche Gericht wagten, trotz domherrlichen Widerſpruchs einen niedern Kleriker, der einen Bürger beſchädigt hatte, einfach aufhängen ließen und als infolgedeſſen die Geiſtlichkeit in allen Kirchen den Geſang einſtellte, da ließ der Rat dem Volke offen verkündigen, wer etwas gegen die Pfaffen habe, der möge es ungehindert und ſtraflos tun: es war das Signal eines ſtürmiſchen Aufruhrs, der durch das Eingreifen des Mainzer Erzbiſchofs nur mit Mühe gedämpft wurde. Auch im 15. Jahrhundert griff der Rat in die Gerechtſame der Klöſter und Stifter fortwährend ein und ſuchte die Vermehrung ihres Vermögens auf alle Weiſe zu hindern. Die chriſtlich-ſoziale Bewegung hatte hier, wo der Gegenſatz zur Kirche von Anbeginn

ein ſchärferer geweſen war, als im Reich, und wo die Sage von dem großen reformatoriſchen Zukunftskaiſer auf dem Kyffhäuſer lokaliſiert worden war, ſchon früh ſich in revolutionären Erhebungen Luft gemacht, wie in dem Pöbelaufſtand zu Nordhauſen 1324 und in den grauſamen Judenverfolgungen; ſie war durch die unmittelbare Berührung mit den huſſitiſchen Ideen hier noch beſonders geſteigert worden, und der ſtets geſchäftige Geiſt der Rebellion erreichte den erſten Höhepunkt ſeines Ausbrechens in dem „tollen Jahr" von Erfurt 1510, wo alle feindlichen Gegenſätze der ſtädtiſchen Autonomie, der erzbiſchöflichen und der ſächſiſchen Oberhoheit, des Rats und der Gemeinde, des Klerus und der Laienwelt, der Kapitaliſten und des begehrlichen Pöbels in wilder Brandung aufeinanderſtießen. Der Aufruhr endigte mit der Herſtellung des alten Stadtregiments und der Erneuerung der ſächſiſchen Schutzherrſchaft; die reichsſtädtiſche Freiheit, wie Mühlhauſen und Nordhauſen, hatte ſich Erfurt nicht zu erſtreiten und die Vorrechte des verhaßten Mainzer Stuhls hatte es nicht abzuſchütteln vermocht.

Die große Kulturfrage, welche am Ausgang des 15. Jahrhunderts brennend über dem Horizonte Deutſchlands ſtand, und deren Löſung zuhöchſt von einer umfaſſenden Abrechnung mit der Kirche abhing, ſie hatte auch in Thüringen und ſeiner geiſtigen Metropole längſt alle Schichten des Volkes bis in die unterſten Tiefen erregt. Die Univerſität Erfurt war entſchieden für den konziliaren Gedanken gegen den Papismus eingetreten: um ſo bittrer lautete die Anklage Jakobs von Jüterbock wider Papſt und Kardinäle, ſie hätten das heilige Kind, die Reformation, freventlich erwürgt, ſeine Mutter aber, der Konzilien Gewalt und Berufung, getötet. In den fünfziger Jahren hatte Johann Ruchrath von Oberweſel

in Erfurt gelehrt, der den Ablaß mit rühmlichem Freimut bekämpfte und, wie Luther von ihm schreibt, „mit seinen Büchern die hohe Schule regierte"; Verurteilung zu lebenslänglicher Klosterhaft war sein Lohn gewesen. Andre Universitätslehrer, ein Johann von Dorsten, ein Johann von Lutrea, ein Sebastian Weinmann, hatten ähnliche Mißbräuche in Wort und Schrift bekämpft: den Reliquienschwindel, das krankhafte Wallfahrten, den Besetzungsmodus geistlicher Stellen, das ungeistliche Wesen des Klerus; überall hallten solche Entrüstungsstimmen wieder, das Volk war durchsetzt von antiklerikaler Erbitterung und erfüllt von den hierarchiefeindlichen, überwiegend moralistischen Stimmungen der schlichten Laienreligion. Wie viele mochten sich zuraunen, was von einem Lehrer Luthers, Johann von Grefenstein, ausdrücklich überliefert ist, daß Hus mit Unrecht als Ketzer verurteilt worden sei, oder inniges Mitleid empfinden mit dem unglücklichen Franziskaner Johann Hilten in Eisenach, der zur Strafe für seine kühnen Predigten gegen die Verderbnisse der Kirche lebendig eingemauert worden war, und von dem eine Prophezeiung umging, die auf das Jahr 1516 eine große Reformation ansagte: da werde ein Held aufstehen, der werde die Mönche scharf angreifen, und sie werden sich ihm nicht zu widersetzen wagen.

Und schon hatte sich der Held gefunden, dem die ganze Sehnsucht der Zeit entgegendrängte. Langsam löst sich uns die Gestalt von dem breiten Hintergrund ab, in dem ihre Erscheinung sich vorbereitete. Wir kennen die Bühne, wir kennen die Spieler, wir kennen das Publikum, das unheimlich Gewitterhafte in der Atmosphäre, die darüber liegt, das gärende Chaos von Gedanken, Gefühlen, Stimmungen und Strebungen, das in den fieberhaft erregten Köpfen arbeitet. Im voraus empfinden

wir die ganze Unberechenbarkeit der Wirkungen, die das plötzliche Auftreten des gespannt erwarteten Helden eben auf diesem Zeitpunkte entfesseln mußte, und so schicken wir uns denn an, ihm nachzugehen auf den verschlungenen Pfaden, die ihn, ungewollt und doch mit innerer Notwendigkeit, mitten auf den großen Schauplatz der Weltgeschichte hinführen sollten.

Anmerkungen und literarische Nachweise.

Zur Einführung.

Darstellungen des Mittelalters in weltgeschichtlichem Zusammenhang: L. v. Ranke Weltgeschichte. Bd. 4—9. Leipzig 1883ff. 2. Aufl. 1888. E. Lavisse et A. Rambaud Histoire générale du IVe siècle à nos jours. Bd. 1—6. Paris 1893ff. Weltgeschichte, hrsg. von Hans F. Helmolt. Bd. 4—8. Leipzig 1900ff. Kurt Breysig Kulturgeschichte der Neuzeit. Bd. 1—2. Berlin 1900ff (behandelt Urzeit, Griechen und Römer, Altertum und Mittelalter als Vorstufen der Neuzeit). Geistreich, aber phantastisch: Houston Stewart Chamberlain Die Grundlagen des 19. Jhdts. München 1899, 6. Aufl. 1906. Theodor Lindner Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. Bd. 1—4. Stuttgart und Berlin 1901ff. Joh. Loserth Geschichte des späteren Mittelalters von 1197—1492. München und Berlin 1903. Für Studierende und Lehrer wegen der reichen Literaturangaben empfehlenswert: Wilh. Aßmanns Geschichte des Mittelalters. Dritte, neubearbeitete Aufl. hrsg. v. L. Viereck. Bd. 3. Braunschweig 1906. Vom katholischen Standpunkt, doch im einzelnen beachtenswert: Georg Grupp Kulturgeschichte des Mittelalters. 2 Bde. Stuttgart 1894/95.

Für das Studium der Geſchichte Deutſchlands im Mittelalter: W. Wattenbach Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jhdts. 6. Aufl. 2 Bde. Berlin 1894. 7. Aufl. Bd. 1, bearbeitet v. E. Dümmler, Berlin 1903. O. Lorenz Deutſchlands Geſchichtsquellen ſeit der Mitte des 13. Jhdts. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin 1886/87. Jahrbücher der deutſchen Geſchichte, hrsg. durch die hiſtoriſche Kommiſſion bei der Kgl. Akademie der Wiſſenſchaften zu München (ſeit 1862, vielfach in neuer Bearbeitung). Guſtav Richter und Horſt Kohl Annalen der deutſchen Geſchichte im Mittelalter (bisher 3 Teile). Leipzig 1873—98. Handbuch der deutſchen Geſchichte, hrsg. v. Bruno Gebhardt 1. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1906. W. v. Gieſebrecht Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit. 6 Bde. Braunſchweig (Leipzig) 1855ff. 5. Aufl. (Bd. 1—3) 1881ff. H. Erler Deutſche Geſchichte von der Urzeit bis zum Ausg. d. Mittelalters in d. Erzählungen deutſcher Geſchichtsſchreiber. 3. Bde. Leipzig 1882—84. K. W. Nitzſch Geſchichte des deutſchen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden, hrsg. von G. Matthael. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1892. Karl Lamprecht Deutſche Geſchichte. Bd. 1—4, 3. Aufl. Leipzig 1902ff. Theodor Lindner Geſchichte des deutſchen Volkes. Bd. 1. Stuttgart 1894. Otto Raemmel Der Werdegang des deutſchen Volkes. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1903. Guſtav Freytag Bilder aus der deutſchen Vergangenheit. Bd. 1 und 2. Leipzig 1859ff. (ſeitdem 25 Auflagen). Aug. Sach Deutſches Leben in der Vergangenheit. 2 Bde. Halle a. S. 1890f. Hans Meyer Das deutſche Volkstum. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1903. G. Steinhauſen Geſchichte der deutſchen Kultur. Leipzig u. Wien 1904.

Darſtellungen einzelner Abſchnitte: O. Gutſche und W. Schultze Deutſche Geſchichte von der Urzeit bis zu den Karolingern. 2 Bde. Stuttgart 1893—96. W. Arnold Deutſche Geſchichte. 2 Bde. Gotha 1879—83. Felix Dahn Urgeſchichte der germaniſchen und romaniſchen Völker. 4 Bde. Berlin 1881—89, 2. Aufl. 1899ff. G. Kaufmann Deutſche Geſchichte bis auf Karl den Großen. 2 Bde. Leipzig 1880/81. E. Mühlbacher Deutſche Geſchichte unter den Karolingern. Stuttgart 1896.

H. Gerdes Geſchichte des deutſchen Volkes und ſeiner Kultur im Mittelalter (bis zu den Saliern). 2 Bde. Leipzig 1891—98. M. Manitius Deutſche Geſchichte unter den ſächſiſchen und ſaliſchen Kaiſern. Stuttgart 1889. J. Jaſtrow und G. Winter Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Hohenſtaufen. 2 Bde. Stuttgart 1897—1901. J. Kempf Geſchichte des Deutſchen Reichs während des großen Interregnums. Würzburg 1893. Th. Lindner Deutſche Geſchichte unter den Habsburgern und Luxemburgern. 2 Bde. Stuttgart 1890—93. V. v. Kraus u. K. Kaſer Deutſche Geſchichte im Ausgange des Mittelalters. 2 Bde. Stuttgart 1905ff. — Kulturgeſchichtliche Geſichtspunkte ſtehen beſonders im Vordergrund bei Karl Fiſcher Deutſches Leben und deutſche Zuſtände von der Hohenſtaufenzeit bis ins Reformationszeitalter (Gotha 1884) ſowie bei den ultramontanen Hiſtorikern: Joh. Janſſen Geſchichte des deutſchen Volkes ſeit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 1 (Deutſchlands allgemeine Zuſtände beim Ausgang des Mittelalters). 17. u. 18. Aufl. beſorgt von L. Paſtor (Freiburg i. B. 1902); E. Michael Geſchichte des deutſchen Volkes ſeit dem 13. Jhdt. bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. 1—4. Freiburg i. B. 1897—1906.

Einzelne Zweige der Kulturgeſchichte: R. Schröder Lehrbuch der deutſchen Rechtsgeſchichte. 4. Aufl. Leipzig 1902. H. Brunner Grundzüge der deutſchen Rechtsgeſchichte. 2. Aufl. Leipzig 1903. — G. Waitz Deutſche Verfaſſungsgeſchichte 8 Bde. Kiel 1844—78 (Bd. 1—4 in 3. Aufl. 1880—85, Bd. 5 neu bearbeitet von K. Zeumer 1893, Bd. 6 neu bearb. v. G. Seeliger 1896). Andreas Heusler Deutſche Verfaſſungsgeſchichte. Leipzig 1905. E. Mayer Deutſche und franzöſiſche Verfaſſungsgeſchichte vom 9. bis zum 14. Jhdt. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1899. — K. Th. v. Inama-Sternegg Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte. 4 Bde. Leipzig 1879ff. Karl Lamprecht Deutſches Wirtſchaftsleben im Mittelalter. 4 Bde. Leipzig 1885—86. G. Hanſſen Agrarhiſtoriſche Abhandlungen. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1891. A. Meitzen Siedelung u. Agrarweſen der Weſtgermanen u. Oſtgermanen uſw. 3 Bde u. Atlas. Berlin 1895. Th. Frh. v. d. Goltz Geſchichte der deutſchen Landwirtſchaft. 2 Bde. Stutt-

gart und Berlin 1902 f. — A. Luſchin von Ebengreuth Allg. Münzkunde und Geldgeſchichte des Mittelalters und der neueren Zeit. München und Berlin 1904. — A. Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. 1—4. Leipzig 1887 ff. (Bd. 1 in 4. Aufl. 1904). — H. Dohme Geſchichte der deutſchen Baukunſt. Berlin 1887. W. Bode Geſchichte der deutſchen Plaſtik. Berlin 1887. H. Janitſchek Geſchichte der deutſchen Malerei. Berlin 1890. — Adolf Ebert Allgemeine Geſchichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. Bd. 1—3. Leipzig 1874—87. 2. Aufl. 1889. W. Scherer Geſchichte der deutſchen Literatur. 10. Aufl. Berlin 1905. F. Vogt u. M. Koch Geſchichte der deutſchen Literatur. 2. Aufl. Bd. 1. Leipzig u. Wien 1904. G. Steinhauſen Geſchichte des deutſchen Briefes. Bd. 1. Berlin 1889. — Karl Müllenhoff Deutſche Altertumskunde. Bd. 1—5. Berlin 1870—1900 (Bd. 1 in 2. Aufl. 1890). Moriz Heyne Fünf Bücher deutſcher Hausaltertümer. Bd. 1 (Wohnungsweſen). Leipzig 1899, Bd. 2 (Nahrungsweſen) 1901, Bd. 3 (Körperpflege und Kleidung) 1903. Alwin Schultz Das höfiſche Leben zur Zeit der Minneſinger. 2 Bde. Leipzig 1879 f., 2. Aufl. 1889. Derſelbe Deutſches Leben im 14. u. 15. Jhdt. Prag, Wien u. Leipzig 1892. Karl Weinhold Die deutſchen Frauen in dem Mittelalter. 2 Bde. 3. Aufl. Wien 1897.

Bibliographiſche Hilfsmittel: Dahlmann-Waitz Quellenkunde der deutſchen Geſchichte. 7. Aufl. hrsg. v. E. Brandenburg. Leipzig 1906. Ergänzungsband 1907. Viktor Loewe Bücherkunde der deutſchen Geſchichte. 3. Aufl. Berlin 1907.

Eine gedrängte Zuſammenfaſſung der Ergebniſſe des vorliegenden Buches habe ich in meinem Vortrage über Urſachen und Ziele der deutſchen Reformation (Leipzig 1899) gegeben. Methodiſche Geſichtspunkte und einführende Betrachtungen verwandten Inhalts bei K. Müller Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forſchung auf dem Gebiete der vorreformatoriſchen Zeit, Gießen 1887, und G. Ficker Das ausgehende Mittelalter und ſein Verhältnis zur Reformation. Leipzig 1902.

Die nachſtehenden Anmerkungen folgen dem Gange der Darſtellung Seite für Seite.

Einleitung. — Die Aufgabe.

Zu S. 1—15.

Was hier über die Mittleraufgabe des Genies im allgemeinen und über Luthers Mittlerſtellung im beſonderen ausgeführt wird, iſt in der Vorrede zu meinem „Martin Luther in kulturgeſchichtlicher Darſtellung“ (Bd. I, S. Xf.) in knappſter Zuſammenſtellung wiederholt und hat, wie die Kapitelüberſchriften jenes Werkes zeigen, die Grundmotive für ſeinen Aufbau hergegeben. Gegen die Durchführung dieſes Gedankens und insbeſondere gegen die Bezeichnung Luthers als „religiöſen Mittlers“ ſind hier und da Bedenken erhoben worden, deren Gefühlswert zu verkennen ich weit entfernt bin, um ſo mehr, als ich ſelbſt ſie lange erwogen hatte. Aber ich glaubte, ſie zurückſtellen zu müſſen, weil gerade das Feſthalten dieſes Geſichtspunktes mir eine Einheitlichkeit der Auffaſſung und eine Gliederung des Stoffes zu verbürgen ſchien, die, nicht auf äußere, ſondern auf innere Tatſachen gegründet, eben darum den Eindruck der Notwendigkeit zu erzeugen geeignet waren. Wer demnach der Meinung ſein ſollte, die Verwendung des Mittlerbegriffs in dem hier angenommenen Sinne ſei einer „Profanierung“ gleichzuachten, der möge ſich aus den Wörterbüchern belehren, daß der Sprachgebrauch von altersher nicht dieſer Meinung iſt, und ſelbſt aus Luthers Schriften ließen ſich eine ſtattliche Reihe von Belegen beibringen, in denen das Wort „Mittler“ ganz untheologiſch im altherkömmlichen Sinne für intercessor, interpres, arbiter u. dgl. gebraucht wird. Aus dieſer z. B. auch von Schleiermacher (in der erſten der Reden über die Religion) u. a. verwendeten Bedeutung (Mittler = Schiedsmann) iſt die geſchichtsphiloſophiſche Faſſung des Begriffes abgeleitet, die ich meiner Darſtellung Luthers zugrunde legte. Später fand ich, wenn auch nicht das gleiche Wort, ſo doch eine ähnliche Auffaſſung bei Paul Sabatier wieder (Leben des heil. Franz von Aſſiſi. Deutſche Ausgabe.

Berlin 1895, S. 204). Verwandte Gedankengänge auch in Jakob Burckhardts Weltgeschichtlichen Betrachtungen (Berlin und Stuttgart 1905), namentlich in dem Abschnitt über „das Individuum und das Allgemeine“ (S. 210ff.).

Zu S. 15—22.

Augustins weltgeschichtliches Buch de civitate dei ist in einer deutschen Übersetzung von Sibert (Wien 1828) vorhanden. Analysen des Gedankenganges z. B. bei A. Dorner Augustinus. Berlin 1873. S. 295ff. und bei Adolf Ebert Allg. Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. 2. Aufl. Bd. 1 (Leipzig 1889) S. 212ff. Grundlegend für das Verständnis Augustins sind Herm. Reuters Augustinische Studien, Gotha 1887; im vorliegenden Zusammenhange hervorzuheben G. J. Seyrich Die Geschichtsphilosophie Augustins nach s. Schrift de civ. dei. Diss. Leipzig 1891. A. Niemann Augustins Geschichtsphilosophie. Greifswald 1895. Im übrigen sei verwiesen auf den reichhaltigen Artikel von Loofs in der Realencyklopädie f. protestant. Theologie und Kirche. 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck. Bd. 2 (Leipzig 1897), S. 257ff. — Zu S. 15f. vgl. Th. Mommsen Römische Geschichte Bd. 5. Berlin 1886. G. Grupp Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. München 1903f. (fleißig und stoffreich, aber im ganzen unzulänglich). K. J. Neumann Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. I. Leipzig 1890. P. E. Lucius Die geschichtl. Voraussetzungen des Sieges des Christentums im römischen Reich (Zschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 2, S. 20ff.). G. Uhlhorn Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum 3. Aufl. Stuttgart 1879. Viktor Schultze Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887—92. Otto Seeck Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 2 Bde. Berlin 1895—1901. Jakob Burckhardt Die Zeit Constantins des Großen. 2. Aufl. Basel 1880. W. E. Hartpole Lecky Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen übs. v. H. Jolowicz. 2 Bde. Leipzig und Heidelberg 1879. Max Weber Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur

(„Die Wahrheit“ hrsg. v. Chr. Schrempf. Bd. 6. 1898). — Zu S. 16 (Vermählung des Christentums mit der griechisch-römischen Kultur) sind zu vergleichen die einschlägigen Ausführungen in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von Adolf Harnack, der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye und der Kirchengeschichte von W. Möller und Karl Müller, weiterhin Paul Wendland Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehgn. zu Judentum u. Christentum (in H. Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Tübingen 1907). E. Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, übs. v. A. Harnack. Gießen 1883. Th. Trede Das Heidentum in der römischen Kirche. 4 Bde. 1889—91. Wilh. Soltau Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906. Ernst Luclus Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. v. G. Anrich. Tübingen 1904 (enthält reiches Material zur Beurteilung der mittelalterlichen Frömmigkeit in ihrem Zusammenhang mit der antiken Religiosität). Weiteres siehe unten zu S. 209 ff. — Zu S. 16 ff. (Entstehung des theokratischen Systems): Wilhelm Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. 1 (Leipzig 1883), S. 418 ff. Julius Kaerst Studien zur Entwicklung u. theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München und Leipzig 1898. Derselbe Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung. Akad. Antrittsvorlesung. Leipzig 1893. Vor allem das großartige Werk von Otto Gierke Das deutsche Genossenschaftsrecht (Bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums u. des Mittelalters u. ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin 1881). Derselbe Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien. 2. Aufl. Breslau 1902. — Zu S. 18 (Epoche der Merovinger): L. O. Broecker Frankreich und die Kämpfe der Romanen, der Germanen und des Christentums. Hamburg 1872. Loebell Gregor von Tours und seine Zeit. Leipzig 1869. R. Weimann Die sittlichen Begriffe in Gregors von Tours Historia Francorum. Diss. Leipzig 1900. — „Karolingische Gesetzgebung“ (S. 18 unten): J. v. Döllinger Das Kaisertum Karls des Großen u. seiner Nachfolger (in dessen Ak-

demiſchen Vorträgen. Bd. 3. München 1891, S. 63ff.). Wilhelm Ohr Die Kaiſerkrönung Karls des Großen. Eine kritiſche Studie. Tübingen und Leipzig 1904. F. Platz Die Geſetzgebung Karls des Großen nach den Kapitularien. 2 Programme Offenburg 1897/98. Derſelbe Die kirchliche Geſetzgebung Karls des Großen (Zſchr. f. Geſchichtsunterricht. Bd. 1. 1898, S. 10ff.). W. Sickel Die Verträge der Päpſte mit den Karolingern (Deutſche Zſchr. f. Geſchichtswiſſenſchaft Bd. 11 u. 12. 1894f). — „Reichsteilungen" (S. 19): W. Richter Die Auflöſung des Karolingiſchen Reiches. München 1889. — Begründung des römiſchen Kaiſertums deutſcher Nation: J. Ficker Das deutſche Kaiſerreich in ſeinen univerſalen u. nationalen Beziehungen. Innsbruck 1861. Derſelbe Deutſches Königtum und Kaiſertum. Innsbruck 1862. H. v. Sybel Die deutſche Nation und das Kaiſerreich. Düſſeldorf 1862. W. Maurenbrecher Die Kaiſerpolitik Ottos I. (Hiſt. Zſchr. Bd. 5). James Bryce The Holy Roman Empire. Oxford 1864 (Deutſche Überſetzung, Leipzig 1873), dazu Edw. A. Freeman Historical Essays. London 1872, S. 126ff. (Zur Geſchichte des Mittelalters, übſ. v. Locher. Leipzig 1886, S. 1ff.). — Heinrich III.: E. Steindorff Jahrbücher des Deutſchen Reichs unter Heinrich III. 2 Bde. Leipzig 1874—81. Grieſſinger Der Römerzug Heinrichs III. 1046. Diſſ. Roſtock 1900. — Kampf zwiſchen Staat und Kirche (S. 20): B. Niehues Geſchichte des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſertum u. Papſttum im Mittelalter. Bd. 1 Münſter 1863 (2. Aufl. 1877), Bd. 2 1887. W. Wattenbach Geſchichte des römiſchen Papſttums. Berlin 1876. Joſeph Langen Geſchichte der römiſchen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III. Bonn 1893. Sehr leſenswert: R. Schwemer Papſttum und Kaiſertum. Univerſalhiſtoriſche Skizzen. Stuttgart 1898. — Cluniacenſiſche Reform: E. Sackur Die Cluniacenſer in ihrer kirchlichen und allgemeingeſchichtl. Wirkſamkeit bis zur Mitte des 11. Jhdts. 2 Bde. Halle 1892f. — „Neubildungen des Mönchtums" (S. 20): A. Harnack Das Mönchtum, ſeine Ideale u. ſ. Geſchichte. 7. Aufl. Gießen 1907. Weitere Ltt. in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. 13, 214ff. Vgl. auch unten zu S. 218. — „Pſeudoiſidoriſche

Dekretalen“: die einschlägige Literatur ist zusammengestellt von Emil Seckel in der Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 16, S. 265ff. Vgl. auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2, S. 488, Anm. 3. — Gregor VII (S. 21): Martens Gregor VII. Leipzig 1894. Vgl. im übrigen die treffliche Übersicht über die neuere Lit. zur Geschichte Gregors bei Meyer von Knonau Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. Bd. 4. (Leipzig 1903), S. 531ff. — „Wohl unterschied man früh die unsichtbare Kirche von der sichtbaren“ (S. 22): J. Gottschick Zschr. f. Kirchengeschichte Bd. 8. (1886) S. 345ff. 543ff. Köstlins Artikel „Kirche“ in der Realencyklop. f. prot. Theol. 3. Aufl. 10, 315ff.

Zu S. 22—34.

Die folgende Darstellung berührt sich vielfach mit dem bedeutsamen Werke von Heinrich von Eicken Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887, dessen Wert durch einen Hang zu übertreibender Schematisierung nicht wesentlich beeinträchtigt wird. — Über das sog. Naturrecht des Mittelalters (S. 22) vgl. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 423f., 432; v. Eicken S. 356ff., 548ff. Gierke Althusius 2. Aufl. S. 73ff., 77, 92ff., 272ff. Ferner O. Zöckler Die Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh 1879. R. Rüetschi Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre von der ursprüngl. Vollkommenheit. Leiden 1885. — Gregorianische Staatslehre (S. 23f.): Dilthey a. a. O. S. 437. v. Eicken S. 356ff. Die wichtigsten Quellenstellen aus Gregors Briefen, Alvarus Pelagius, Augustinus Triumphus u. a. bei Gierke a. a. O. S. 62f., ebenda S. 77ff. über die Lehre vom gesellschaftlichen Schutzvertrag (vgl. v. Eicken S. 365ff.) — Zu den „traditionellen Bildern von Sonne und Mond oder Seele und Leib“ (S. 24): die Belegstellen bei v. Eicken S. 380f. Ebenda S. 382f. die auf S. 24 zitierte Stelle aus der Bulle von Bonifazius VIII. E. Friedberg Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat u. Kirche. Leipzig 1874. Die Zweischwertertheorie fußt auf Luk. 22, 38; sie wurde zuerst formuliert von Gottfried von Vendôme (Migne

Patrologia lat. 157, 220) und Honorius von Augsburg (ebda. 172, 1257ff.). Wörtlich klingt die Bulle des Bonifazius an an Bernhard von Clairvaux „De consideratione“ 4, 3. Vgl. ferner A. Hauck Der Gedanke der päpſtlichen Weltherrſchaft bis auf Bonifaz VIII. Leipzig 1904, S. 22. — „Engelchöre“: v. Eicken S. 542ff. Die erſte ſyſtematiſche Darſtellung der „himmlichen Hierarchie“ liegt vor in den Schriften des ſog. Dionyſius Areopagita (übſ. v. Engelhardt 2 Bde. Sulzbach 1823). Vgl. auch G. Stuhlfauth Die Engel in der altchriſtlichen Kunſt. Freiburg i. B. 1897. — „Der vollkommenſte Chriſt und der höchſte Menſch war der Mönch“ (S. 25): Dieſer Satz wird trotz des Widerſpruchs Denifles (Luther und Luthertum in der erſten Entwicklung, quellenmäßig dargeſtellt. 2. Aufl. Mainz 1904, S. 138ff., 204ff. Luther in rationaliſtiſcher u. chriſtlicher Beleuchtung. Mainz 1904, S. 46ff.) ſeine Geltung behalten; denn wenn nach katholiſcher Lehre die chriſtliche Vollkommenheit allerdings auch im Weltleben erworben werden kann, aber gleichwohl das Mönchtum als der eigentliche Stand und die hohe Schule der Vollkommenheit angeſehen wird, in der das Ziel des chriſtlichen Lebens am beſten erreicht werden kann, ſo läuft Denifles heftige Befehdung Ritſchls, Harnacks und Seebergs in dieſem Punkte auf einen bloßen Wortſtreit hinaus, und es kann keine Frage ſein, daß der höhere Rang der mönchiſchen vita contemplativa gegenüber der vita activa des Weltmenſchen in jener Unterſcheidung zum mindeſten indirekt anerkannt iſt. Aber was will überhaupt dieſe ſpitzfindige theoretiſche Unterſcheidung beſagen gegenüber den zahlloſen Verherrlichungen des Mönchtums in der mittelalterlichen Literatur! — „Die Arbeit trug demzufolge nicht ihren Wert in ſich“ (S. 25): Th. Sommerlad Das Wirtſchaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903. L. Brentano in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie. Phil.-hiſt. Kl. 1902, 141ff. Wie ſehr dieſe Anſchauung, ebenſo wie alle aſketiſch motivierten, dem deutſchen Empfinden widerſtrebte, lehrt die Tatſache, daß das altdeutſche Recht die Arbeit bereits als Produktionsmittel würdigte, vgl. Weiske Das deutſche Recht als Schutz der Arbeit. Leipzig 1849. —„Der emſige Fleiß der Mönche . . .“

(S. 25): Faſtlinger Die wirtſchaftliche Bedeutung der bayriſchen Klöſter. Freiburg 1903. Th. Sommerlad Die wirtſchaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutſchland 2 Bde. Leipzig 1900—1905. Hil. Felder Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jhdts. Freiburg i. B. 1904. L. Schmidt Beiträge zur Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Studien in ſächſ. Klöſtern. Dresden 1897. — Freiwillige Armut und Nachfolge Chriſti (S. 25): H. Reuter Auguſtiniſche Studien S. 384f., 410ff., 415, 476f. G. Ratzinger Die Volkswirtſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen. Freiburg i. B. 1881, S. 35ff., 66ff., 128ff. C. H. Cornill Das Alte Teſtament und die Humanität. Leipzig 1895. H. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philoſophie, E. Zeller gewidmet (1884), S. 30ff. Über die Liebestätigkeit des Mittelalters: G. Uhlhorn Die chriſtl. Liebestätigkeit in der altkatholiſchen Kirche 3 Bde. Stuttgart 1882ff. 2. Aufl. 1895. H. Hering Die Liebestätigkeit des Mittelalters. Gotha 1883. G. Ratzinger Geſchichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg i. B. 1868. 2. Aufl. 1884. — Zinsnehmen und Wucher (S. 26): W. Endemann Studien in der romaniſch-kanoniſtiſchen Wirtſchafts- und Rechtslehre 2 Bde. Berlin 1874—83. M. Neumann Geſchichte des Wuchers in Deutſchland bis 1654. Halle 1865. G. Ratzinger Die Volkswirtſchaft S. 207ff. G. Caro Der Wucher Wien 1893. F. Schaub Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter von Karl d. Gr. bis Papſt Alexander III. Freiburg i. B. 1905. Döllinger (Akademiſche Vorträge Bd. 1, 2. Aufl. München 1890, S. 175) führt das kirchliche Zinsverbot auf eine irrige Überſetzung von Luk. 6, 35 zurück. Als Grundlage des wirtſchaftlichen Lebens der Ackerbau anerkannt: v. Eicken S. 515ff. — „Jungfräulichkeit der Gottesmutter" (S. 27): F. A. v. Lehner Die Marienverehrung in den erſten Jahrhunderten 2. Aufl. Stuttgart 1886. K. Benrath Zur Geſchichte der Marienverehrung (Theol. Studien und Kritiken 1886, S. 7ff., 197ff.). Ideal der Eheloſigkeit: H. Reuter Auguſtiniſche Studien S. 416ff. v. Eicken S. 437ff. Eherechtliche Anſchauungen: A. L. Richter Lehrbuch des katholiſchen u. evangeliſchen Kirchenrechts, hrsg. von R. W.

Dove u. W. Kahl. 8. Aufl. Leipzig 1889. Emil Friedberg Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts. 5. Aufl. Leipzig 1903. Ignaz Fahrmer Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips u. der unvollkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht. Freiburg i. B. 1903. — Asketisch motivierte Rechtsbestimmungen (S. 28f): v. Eicken S. 548ff. H. Reuter a. a. O. S. 410, 417, 420, 426, 476. „Eid, Zweikampf und Gottesurteil" (S. 29): J. W. Planck Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter 2 Bde. Braunschweig 1878—79. Felix Dahn Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurteile (in dessen „Bausteinen" Berlin 1879ff. Reihe 2). Rud. Hirzel Der Eid. Ein Beitrag zu s. Geschichte. Leipzig 1902. G. v. Below Das Duell u. der germanische Ehrbegriff. Leipzig 1896. Magie und Zauberei: Fritz Byloff Das Verbrechen der Zauberei (crimen magiae). Graz 1902. Weiteres unten S. 447. — „Inquisitionspraxis der Kirche" (S. 29): Henry Charles Lea Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Autorisierte Übersetzung bearb. v. H. Wieck u. M. Rachel, revidiert u. hrsg. v. Jos. Hansen 3 Bde. Bonn 1905ff. R. Schmidt Die Herkunft des Inquisitionsprozesses Freiburg i. B. 1902 (Sonderdruck aus der Festschrift der Univ. Freiburg zum 50jähr. Regierungsjubil. des Großherzogs v. Baden). Fiade Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland. Leipzig 1902. Weiteres in der Protest. Realencyklopädie 3. Aufl. Bd. 9, S. 152ff. — „Reibungen zwischen geistlichem und weltlichem Gericht" (S. 29f.): v. Eicken S. 575ff. Nitzsch a. a. O. 2, 36ff. Th. Muther Römisches und kanonisches Recht im Mittelalter. Rostock 1871. S. 25ff. Sohm Die geistl. Gerichtsbarkeit im fränkischen Reich (Zschr. f. Kirchenrecht Bd. 9). Nissl Der Gerichtsstand des Klerus im fränkischen Reich. Innsbruck 1886. Weyl Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merovinger. Breslau 1888. Derselbe Die Beziehungen des Papsttums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern. Breslau 1892. — „so münden alle Wissenschaften in der Theologie" (S. 30): v. Eicken S. 589ff. H. Reuter a. a. O. S. 453ff. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 315ff. (daselbst S. 329f. über Augustin als Vorläufer des Descartes). — Ethik (S. 31): W. Gaß Geschichte

der christlichen Ethik Bd. 1. Berlin 1881. Th. Ziegler Geschichte der christlichen Ethik. Stuttgart 1881, 2. Aufl. 1892. — „Die Naturwissenschaft als solche wurde nicht geschätzt" (S. 31): v. Eicken S. 611ff. Besonders wichtig für die Verbreitung der naturwissenschaftlichen Fabelei war der sog. Physiologus: F. Lauchert Geschichte des Physiologus. Straßburg 1889. E. Peters Der griechische Physiologus u. s. orientalischen Übersetzungen. Berlin 1898. Jos. Strzygowski Der Bilderkreis des griech. Physiologus (Byzantinisches Archiv 1899). Evans Animal symbolism in ecclesiastical architecture. London 1895. Vg. auch Krumbacher Geschichte der byzantin. Literatur 2. Aufl., S. 873 ff. Im allgemeinen H. Haeser Lehrbuch der Geschichte der Medizin 3. Aufl. Bd. 1 (Jena 1875), S. 635ff. — Mittelalterliche Geschichtsphilosophie (S. 31f.): Dilthey a. a. O. S. 418ff. v. Eicken S. 641ff. Ernst Bernheim Lehrbuch der histor. Methode u. der Geschichtsphilosophie 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1903, S. 28ff., 186ff. Ferner Herm. Schneider Das kausale Denken in deutschen Quellen zur Geschichte und Literatur des 10., 11. u. 12. Jhdts. Leipzig 1899. Kleinpaul Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des 10. Jhdts. Diss. Leipzig 1897. Friedr. M. Kircheisen Die Geschichte des literarischen Portraits in Deutschland Bd. 1. Leipzig 1904. Vgl. auch die Bemerkungen F. v. Bezolds Zschr. f. Kulturgeschichte 1 (1894), 156f. — Poesie und bildende Kunst (S. 32): v. Eicken S. 672ff. Der Zusammenhang der kirchlichen Literatur mit der nationalen ist verhältnismäßig noch am besten gewürdigt bei Adolf Ebert (s. oben S. 364) und bei Joh. Kelle Geschichte der deutschen Literatur (bis zum 13. Jhdt.) 2 Bde. Berlin 1892—96. Vgl. auch Friedr. Vogt Das christliche Weltdrama in Deutschland (Nord u. Süd Bd. 74. 1895). Ferner Franz Xaver Kraus Geschichte der christlichen Kunst. Bd. 1 und 2,1. Freiburg i. B. 1894—97. sowie die oben S. 364 angeführten Werke. Über die Bedeutung der kirchlichen Ideen auch für die Numismatik z. B. L. v. Bürckel Die Bilder der süddeutschen breiten Pfennige. München 1903. — Die beiden Zitate aus Walter von der Vogelweide (S. 33) stehen in der Ausgabe von Karl Lachmann (6. Aufl. Berlin 1891) 124, 37 und

100, 24. — „Die typiſche Darſtellung der Frau Welt“ (S. 33): vgl. Konrads von Würzburg poetiſche Erzählung der werlde lôn in der Ausgabe von F. Roth. Frankfurt a. M. 1843. Dazu W. Wackernagel Zſchr. f. deutſches Altertum Bd. 6, S. 151ff. und Sachſe Der Welt Lohn von K. v. W. Ein Beitrag zum Verſtändnis mittelalterlichen Glaubens. Berlin 1857.

Zu S. 34—41.

„Auf romaniſchem Boden hob die große Reformbewegung an“ (S. 34): Die verwickelte Vorgeſchichte dieſer Bewegung iſt trefflich dargelegt in dem oben zu S. 20 genannten Werke v. E. Sackur. Zu der Frage nach Hildebrands Mönchtum vgl. W. Martens War Gregor VII. Mönch? Danzig 1891. Derſelbe im Hiſtoriſchen Jahrbuch der Görres-Geſellſchaft Bd. 16. Dagegen Scheffer-Boichorſt in der Deutſchen Zſchr. f. Geſchichtswiſſenſch. Bd. 11, 1894. Greving Pauls von Bernried vita Gregorii VII. Münſter i. W. 1894. Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 3, 596 entſcheidet ſich dafür, daß Hildebrand das Mönchsgewand als Novize trug, ohne jemals das Gelübde abgelegt zu haben. Weitere Literatur in der Realencyklopädie f. proteſt. Theol. 3. Aufl. 7, 96ff. — „Verbot der Simonie und Prieſterehe“ (S. 34): H. Halfmann Kardinal Humbert, ſein Leben u. ſ. Werke m. beſ. Berückſicht. ſeines Traktates adversus Simoniacos. Paderborn 1882. Zum Folgenden: G. Meyer von Knonau Jahrbücher des Deutſchen Reichs unter Heinrich IV 4 Bde. Leipzig 1890—1903. Hier Bd. 1, S. 678f. und in A. Haucks Kirchengeſchichte Deutſchlands Bd. 3, S. 683f. iſt die reichhaltige Literatur über das Papſtwahldekret von 1059 verzeichnet. J. v. Pflugk-Harttung in den Mitteilgn. d. Inſtituts f. öſterreich. Geſchichtsforſchg. Bd. 27. Ferner Karl Mirbt Die Abſetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII in der Publiziſtik ſeiner Zeit. Marburg 1888 (in den Kirchengeſchichtl. Studien, H. Reuter gewidmet). Emil Höhne Kaiſer Heinrich IV. Sein Leben und ſ. Kämpfe nach dem Urteil ſeiner deutſchen Zeitgenoſſen. Gütersloh 1906 (nicht auf der Höhe der Forſchung, aber im einzelnen lehrreich). E. Engelmann Der Anſpruch der Päpſte auf Approbation u.

Konfirmation bei den deutſchen Königswahlen. Breslau 1886. F. Redlich Die Abſetzung deutſcher Könige durch den Papſt. Diſſ. Münſter 1892. W. Domeier Die Päpſte als Richter über die deutſchen Könige. Breslau 1897. Über den Tag von Canoſſa: H. Delbrück Hiſtoriſche u. polit. Aufſätze. Berlin 1887, S. 124. Meyer v. Knonau in der Deutſchen Zſchr. f. Geſchichtswiſſenſch. Bd. 11. 1899. J. Haller in den Neuen Jahrbüchern f. d. klaſſ. Altertum, Geſchichte u. Lit. Bd. 17 und 18. R. Friedrich Studien zur Vorgeſchichte der Tage von Canoſſa. Diſſ. Greifswald 1905. (Progr. Hamburg 1905.) — Wormſer Konkordat (S. 35): E. Bernheim Zur Geſchichte des Wormſer Konkordats. Göttingen 1878. D. Schäfer Zur Beurteilung des Wormſer Konkordats (Abhandlungen der Berliner Akademie 1905). Vgl. Neues Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde Bd. 31, S. 482. Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 3, 914 ff., 969 ff. — Geiſtliche Ritterorden: vgl. unten zu S. 47. — „In der Legende vom Eremiten Petrus" (S. 35): vgl. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche 3. Aufl., Bd. 11, S. 99. — Die mittelhochdeutſchen Verſe, die S. 36 nach von der Hagens Minneſingern Bd. 2, S. 361 zitiert ſind, beruhen auf dem Buch Daniel 2, 21. Die beiden Zitate aus den Schriften Papſts Innocenz III. ſind nachgewieſen bei v. Eicken S. 377 f., 380. Vgl. auch Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 687. Vgl. ferner W. Drumann Geſchichte Bonifazius VIII. 2 Bde. Königsberg 1852. Heinrich Finke Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forſchungen. Münſter 1902. — „Reichstag zu Beſançon" (S. 36): B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 383 f. (Literaturangaben). Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 211 ff. — „Albrecht I. ſchwur, daß er ſein Reich vom Papſt zu Lehen trage" (S. 36): die Belegſtellen bei v. Eicken S. 417. Loſerth a. a. O. S. 199. Vgl. auch J. v. Döllinger Akademiſche Vorträge Bd. 3 (München 1891), S. 163. Zum Folgenden vgl. v. Eicken S. 419, Döllinger a. a. O. S. 143 ff. (Karls Kaiſerkrönung in der Hiſtoriographie und Publiciſtik des Mittelalters). Gieſebrecht a. a. O. Bd. 5, S. 65 ff. C. J. v. Hefele Konziliengeſchichte Bd. 5 (Freiburg i. B. 1865), S. 474 ff. — Über das Kurfürſtenkollegium (S. 36)

Otto Harnack Das Kurfürſtenkollegium bis zur Mitte d. 14. Jhdts. Gießen 1883. W. Maurenbrecher Geſchichte der deutſchen Königswahlen vom 10.—13. Jhdt. Leipzig 1889. Th. Lindner Die deutſchen Königswahlen u. d. Entſtehung des Kurfürſtentums. Leipzig 1893. Derſelbe Der Hergang bei d. deutſchen Königswahlen. Weimar 1899. M. Krammer Rechtsgeſchichte des Kurfürſtenkollegs bis zum Ausgang Karls IV. Diſſ. Berlin 1903. — Zu S. 38 (Germaniſierung des Papſttums) vgl. unten S. 60 u. 264. — Zu S. 39 (Verfall der klöſterlichen Disziplin durch Schenkungen uſw.) vgl. das höchſt bezeichnende Gebet des Abts Peter von Limoges bei Paul Sabatier Franz von Aſſiſi. Deutſche Ausgabe. Berlin 1895, S. 24. — S. 42: Die Schlußworte dieſes Abſchnittes haben die Stichworte zu einer Schrift gegeben, deren Inhalt ſich mit dem des vorliegenden Buches vielfach berührt: Rahlwes Die Reformation als Kulturkampf. Braunſchweig 1896.

Erſtes Kapitel.

Die Ausbildung des Nationalbewußtſeins.

Beiträge zu dem hier behandelten Thema geben namentlich: E. W. G. Wachsmuth Geſchichte deutſcher Nationalität. 3 Bde. Braunſchweig 1860—62. K. A. Klüpfel Die deutſchen Einheitsbeſtrebungen. Leipzig 1853. D. Schäfer Deutſches Nationalbewußtſein im Lichte der Geſchichte. Jena 1884. L. Habrich Einheits- und Stammesbewußtſein im deutſchen Schrifttum. Düſſeldorf 1888. J. Jaſtrow Geſchichte des deutſchen Einheitstraumes u. ſeiner Erfüllung. 4. Aufl. Berlin 1891. F. G. Schultheiß Geſchichte des deutſchen Nationalgefühls. München u. Leipzig 1893. H. Richert Das Nationalgefühl als pſychologiſches Phänomen (Preußiſche Jahrbücher Bd. 108. 1902). Vgl. auch das oben S. 362 genannte Werk über das deutſche Volkstum, hrsg. v. H. Meyer.

Zu S. 42—50.

„Heer- und Gerichtsverbände oder Hundertſchaften" (S. 43): H. Brunner Deutſche Rechtsgeſchichte Bd. 1 (Leipzig 1887) § 16.

L. Erhardt Staat und Wirtschaft der Germanen zur Zeit Caesars (Historische Zschr. Bd. 79, S. 292ff.). H. v. Sybel Entstehung des deutschen Königtums. 2. Aufl. Berlin 1881. E. Heyck Über die Entstehung des german. Verfassungslebens (Neue Heidelberger Jahrbücher, Bd. 3, S. 106ff. 231 ff., vgl. auch Bd. 5, S. 131 ff.) Derselbe Über Nationalitäts- und Stammesverhältnisse der Germanen (Historische Zschr. Bd. 85, 1901). R. Bethge Die Hundertschaft (Festgabe der Gesellschaft f. deutsche Philologie an K. Weinhold. Leipzig 1896, S. 1ff.). H. Delbrück Der urgermanische Gau u. Staat (Preuß. Jahrbücher Bd. 81, 1897). R. Kötzschke Die Gliederung der Gesellschaft bei den alten Deutschen (Zschr. f. Geschichtswissenschaft N. F. Bd. 2, 1898). — Über die Ursprungssage: K. Müllenhoff in W. A. Schmidts Zschr. für Geschichtswissenschaft Bd. 8 (Berlin 1848), S. 209 und Zschr. f. deutsches Altertum Bd. 23, S. 1f. Kossinna (Indogerman. Forschungen 5, 276ff.) erklärt sie für gemeingermanisch. Wortgeschichtliches zur Ursprungssage: Kluge Zschr. für deutsche Wortforschung 2, 43ff. Zum Folgenden vgl. J. K. Zeuß Die Deutschen und ihre Nachbarstämme. München 1837. O. Bremer Ethnographie der germanischen Stämme. Straßburg 1900. 1904 (Sonderabdr. aus Pauls Grundriß der german. Philologie). R. Much Deutsche Stammeskunde. 2. Aufl. Leipzig (Sammlung Göschen) 1905. — Berührungen mit Rom (S. 43f.): Th. Mommsen Römische Geschichte. Bd. 3. 8. Aufl. Berlin 1880, Bd. 5 1885. G. Marina Romanentum und Germanenwelt in ihren ersten Berührungen miteinander. Deutsche Ausgabe von E. Müller-Röder. Jena 1900. H. v. Sybel a. a. O. vertritt gegen F. Dahn (Die Könige der Germanen. 9 Bde. München 1861 ff.) u. a. die Anschauung vom römischen Ursprung des altgermanischen Königtums. W. Sickel Die Reiche der Völkerwanderung (Westdeutsche Zeitschrift Bd. 9). Ferner: v. Pflugk-Harttung Römer und Germanen im 3. und 4. Jhdt. (Zeitschrift für allgemeine Geschichte Bd. 2. 1885). M. Bang Die Germanen im römischen Dienst bis zum Regierungsantritt Konstantins I. Berlin 1906. A. v. Halban Das römische Recht in den germanischen Volksstaaten. 2 Hefte. Breslau 1899. 1901.

Friedrich Koepp Die Römer in Deutſchland (Monographien zur Weltgeſchichte Nr. 22). Bielefeld u. Leipzig 1905. — Geſchichte des Namens Deutſch (S. 44f.): Joh. Kelle Geſch. d. d. Lit. Bd. 1, S. 129f. 153. A. Dove Münchener Sitzungsberichte, hiſt. Kl. 1893, S. 201ff. 1895 S. 223. Fritz Vigener Bezeichnungen für Volk und Land der Deutſchen vom 10. bis zum 13. Jhdt. Heidelberg 1901. — „Walthers köſtlicher Preisgeſang" (S. 45f): in K. Lachmanns Ausgabe 56, 14. Die erwähnten Verſe aus dem „Welſchen Gaſt" des Thomaſin von Zirklaria ſtehen in der Ausgabe von H. Rückert (Quedlinburg u. Leipzig 1852) auf S. 309 (V. 11351f.). — „Schöpfung eines neuen kolonialen Deutſchlands" (S. 46): Simonsfeld Die Deutſchen als Koloniſatoren. Hamburg 1885. Weitere Literatur bei Loſerth a. a. O. S. 131f. — Zu S. 47 vgl. die glänzenden Vorträge Döllingers über die Beziehungen der Stadt Rom zu Deutſchland im M.-A. und über Deutſchlands Kampf mit dem Papſttum unter Ludwig dem Bayern (Akademiſche Vorträge Bd. 1. 2. Aufl. München 1890, S. 56ff., 118ff.). Über die verhängnisvollen Zugeſtändniſſe Ottos IV.: R. Schwemer Innocenz III. und die deutſche Kirche während des Thronſtreits. Straßburg 1882. Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 683ff. Weitere Literatur bei Loſerth a. a. O. S. 27ff. — Zu S. 47: J. Ficker Vom Reichsfürſtenſtand Bd. 1. Innsbruck 1861. Die geiſtlichen Ritterorden: die ältere Literatur über ſie bei H. Prutz Kulturgeſchichte der Kreuzzüge. Berlin 1883. Weiteres bei Loſerth a. a. O. S. 67ff., 82ff., 130ff., 163ff. — Hanſa (S. 48): D. Schäfer Die Hanſeſtädte und König Waldemar von Dänemark. Jena 1879. Derſelbe Die Hanſe. Bielefeld 1903. Th. Lindner Die deutſche Hanſe. Leipzig 1899 2. Aufl. 1900. W. Stein Beiträge zur Geſchichte der deutſchen Hanſe. Gießen 1900. E. Daenell Die Blütezeit der deutſchen Hanſe. 2 Bde. Berlin 1905f. — Grundherrſchaft und Landeshoheit (S. 48): K. v. Amira in Pauls Grundriß der german. Philologie. 2. Bd. 2. Abteilung (Straßburg 1893), S. 133f. G. Seeliger Die ſoziale und politiſche Bedeutung der Grundherrſchaft im früheren Mittelalter (Abhandlgn. der Kgl. Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften. Phil.-hiſt. Kl. Bd. 22, 1. Leipzig

1902). Derſelbe Hiſt. Vierteljahrsſchr. Bd. 8 u. 9. G. v. Below Territorium und Stadt. Leipzig 1900. Berchtold Die Entwicklung der Landeshoheit in Deutſchland. München 1863. Hans Fehr Die Entſtehung der Landeshoheit im Breisgau. Leipzig 1904. W. Marré Die Entwicklung der Landeshoheit in der Grafſchaft Mark bis zu Ende des 13. Jhdts. 1907. F. Rudolph Trieriſches Archiv, Ergänzungsheft 5 (Kurtrier). Literatur über das Städteweſen ſ. unten zu S. 79. — „Gegen Ausgang des Mittelalters zählte man uſw." (S. 49): Werunsky Geſchichte Kaiſer Karls IV. Bd. 2 (Innsbruck 1882) S. 14f. M. Lenz M. Luther. 3. Aufl. (Berlin 1897) S. 12. — Hochdeutſch und Niederdeutſch (S. 49): O. Behaghel Die deutſche Sprache. 2. Aufl. Leipzig 1902. F. Kluge Von Luther bis Leſſing. 4. Aufl. Straßburg 1903. S. 92ff. Anſätze zu einer einheitlichen Schriftſprache: Singer Die mittelhochdeutſche Schriftſprache. Zürich 1900. Weitere Literatur zu dieſer Frage bei H. Paul Mittelhochdeutſche Grammatik. 6. Aufl. Halle 1905, S. 5.

Zu S. 50—53.

„Die mittelalterliche Univerſalidee" (S. 50): vgl. die oben zu S. 16f. verzeichneten Schriften, ferner Paul Gennrich Die Staats- u. Kirchenlehre Johanns von Salisbury. Gotha 1894. Dante de monarchia libri tres, hrsg. von Karl Witte. Wien 1874. — „Der Papſt als italieniſcher Landesfürſt" (S. 50): G. Schnürer Die Entſtehung des Kirchenſtaates. Köln 1894. Moritz Brauſch Geſchichte des Kirchenſtaates. 2 Bde. München 1880—82. — Verſchärfung der nationalen Gegenſätze durch die Kreuzzüge (S. 51): v. Eicken a. a. O. S. 758f. Frankreich und das Papſttum: Döllinger Akademiſche Vorträge. Bd. 3, S. 211ff., 223ff. Bd. 1 (2. Aufl.) S. 124f., 134f. Weitere Literatur bei Loſerth a. a. O. S. 217ff. Über die Kirchenpolitik Frankreichs und Englands vgl. die betreffenden Abſchnitte in Karl Müllers Kirchengeſchichte. — Italien: Sommerfeldt Die Romfahrt Kaiſer Heinrichs VII. Diſſ. Königsberg 1888. Karl Jentſch Geſchichtsphiloſophiſche Gedanken. Leipzig 1892, S. 124ff., 138ff. Gaspary Geſchichte der italieniſchen Literatur.

Bd. 1 (Straßburg 1885), S. 41f. — Spanien: P. B. Gams Kirchengeſchichte Spaniens. 3 Bde. 1874—79. W. Maurenbrecher Studien und Skizzen zur Geſchichte der Reformationszeit. Leipzig 1874, S. 1. Derſelbe Geſchichte der katholiſchen Reformation. Bd. 1 (Nördlingen 1880), S. 41ff. — Böhmen (S. 51f.): Frind Kirchengeſchichte Böhmens. 4 Bde. Prag 1864—78. Ad. Bachmann Geſchichte Böhmens. Bd. 1 u. 2. Gotha 1899—1905. Ferner Th. Schiemann Rußland, Polen und Livland bis ins 17. Jhdt. 2 Bde. Berlin 1886f. Fraknoi Matthias Corvinus, König von Ungarn. Freiburg i. B. 1891. Literatur über die ſkandinaviſchen Reiche in der Zeit der Kalmarer Union bei Loſerth a. a. O. S. 563f. — „blieb das Königtum im agrariſchen Syſtem ſtecken" (S. 52): näheres in den Darſtellungen von Nitzſch und Lamprecht (ſ. oben S. 362), vgl. auch B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 471ff. — „Das Anſehen des deutſchen Namens war im Auslande im Sinken" (S. 52): das wird z. B. anläßlich der Niederlage Ottos IV. bei Bouvines bezeugt in dem Chronicon montis sereni (Monumenta Germ. Scriptores 23, 186): „Seit dieſer Zeit verlor, wie hinlänglich bekannt, der Name der Deutſchen bei den Welſchen an Wert". — Kaiſerſage (S. 53): Die reiche ältere Literatur über dieſe iſt vollſtändig verarbeitet bei Franz Kampers Die deutſche Kaiſeridee in Prophetie u. Sage. München 1896. Derſelbe Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Freiburg i. B. 1901. Jul. Heidemann Die deutſche Kaiſeridee und Kaiſerſage im M.-A. u. die falſchen Friedriche. Progr. Berlin 1898. A. Roſenkranz in den Preuß. Jahrbüchern Bd. 119. 1905.

Zu S. 53—57.

Das grundlegende Werk zur Konziliengeſchichte iſt das von C. J. v. Hefele. 9 Bde. Freiburg i. B. 1865ff. (Bd. 1—6 in 2. Aufl. 1873—90, Bd. 8 u. 9 bearbeitet von J. Hergenröther). A. Zimmermann Die kirchlichen Verfaſſungskämpfe im 15. Jhdt. Breslau 1882. K. Wenck Konrad von Gelnhauſen und die Quellen der konziliaren Theorie (Hiſtoriſche Zeitſchr. N. F. Bd. 40. 1896).

J. Haller Papſtum und Kirchenreform. Bd. 1. Berlin 1903. Franz Bliemetzrieder Das Generalkonzil im großen abendländiſchen Schisma. Paderborn 1904. Heinrich Finke Forſchungen und Quellen zur Geſchichte des Konſtanzer Konzils. Paderborn 1889. Derſelbe Acta concilii Constantiensis. Bd. 1. Münſter 1896. Concilium Basiliense. Studien u. Quellen zur Geſch. d. Konz. v. Baſel, bearb. v. J. Haller, 5 Bde. Baſel 1896—1904. Derſelbe Die Protokolle des Konzils von Baſel (Hiſtoriſche Zſchr. Bd. 74). Reiche Literaturangaben zur Konziliengeſchichte bei Loſerth Geſchichte des ſpäteren Mittelalters, S. 462ff. Konkordate mit dem Papſtum: Karl Müller Kirchengeſchichte. Bd. 2, 1, S. 98ff. — Reichstag (S. 54): P. Guba Der deutſche Reichstag unter den ſächſ. u. fränk. Königen 911—1125. Leipzig 1884. C. Wacker Beiträge zur Geſchichte der Staufiſchen Reichstage. Leipzig 1882. Deutſche Reichstagsakten. Ältere Reihe, hrsg. v. d. hiſtor. Kommiſſion bei d. Münchener Akad. d. Wiſſ. Bd. 1—9, 11, 12. München 1867ff. — „Einführung einer allgemeinen Reichsſteuer“: K. Zeumer Die deutſchen Städteſteuern, insbeſondere die ſtädtiſchen Reichsſteuern im 12. u. 13. Jhdt. Leipzig 1878. Vgl. Hiſtoriſche Zſchr. Bd. 81. 1898. Th. Schön in den Mitteilungen d. Inſtituts f. öſterreich. Geſchichtsforſchg. Bd. 17 (1897), S. 234ff. J. Schwalm im Neuen Archiv Bd. 23, 517ff. Weitere Lit. in B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. Bd. 1, S. 480f. — Über die Reichsreformverſuche unter Kaiſer Sigmund, Albrecht II. u. Friedrich III. vgl. die Angaben in Gebhardts Handbuch 3. Aufl. Bd. 1, S. 629ff., 643, 649ff., 654ff., 657ff., 673ff. Th. Stumpf Die politiſchen Ideen des Nicolaus von Cues. Köln 1865. Zum Folgenden (S. 55f): H. Ulmann Kaiſer Maximilian I. 2 Bde. Stuttgart 1884—91. E. Heyck Kaiſer Maximilian I. Bielefeld u. Leipzig 1898. Eb. Gothein Politiſche und religiöſe Volksbewegungen vor der Reformation. Breslau 1878. — „Organiſation des deutſchen Söldnerweſens“ (S. 56): Max Laux Der Urſprung der Landsknechte (Zſchr. für Kulturgeſchichte, hrsg. v. G. Steinhauſen, Bd. 8. Berlin 1900). — „Kurfürſt Berthold von Mainz“ (S. 57): Weckerle De Bertoldi

Hennebergensis archiepiscopi Moguntini studiis politicis. Münſter 1868. J. Weiß Berthold von Henneberg. Freiburg i. B. 1889. R. Schröder Zſchr. der Savignyſtiftung. Germ. Abt. Bd. 18 (1897), S. 179ff. S. Adler Die Organiſation der Zentralverwaltung unter Kaiſer Maximilian I. Leipzig 1886. V. v. Kraus Das Nürnberger Reichsregiment. Innsbruck 1883. E. Langwerth von Simmern Die Kreisverfaſſung Maximilians I. Heidelberg 1896. E. Gotheln Der gemeine Pfennig auf dem Reichstage von Worms. Diſſ. Breslau 1877.

Zu S. 57—67.

„Deutſche Beſchwerden gegen den römiſchen Stuhl" (S. 57): Bruno Gebhardt Die Gravamina der deutſchen Nation gegen den römiſchen Hof. 2. Aufl. Breslau 1895. Zum Folgenden: G. v. Below Die Entſtehung des ausſchließlichen Wahlrechts der Domkapitel. Berlin 1883. P. Hinſchius Das Kirchenrecht der Katholiken und Proteſtanten in Deutſchland. Berlin 1869ff. Bd. 2, S. 49ff., 153ff., 573ff., 601ff., 677ff. Bd. 3, S. 113ff., 734ff. Päpſtliche Finanzwirtſchaft (S. 58): Ph. Woker Das kirchl. Finanzweſen der Päpſte. Nördlingen 1878. A. Gottlob Die päpſtlichen Kreuzzugsſteuern des 13. Jhdts. Heiligenſtadt 1892. Derſelbe Aus der camera apostolica des 15. Jhdts. Innsbruck 1889. Derſelbe Die Servitientaxe im 13. Jhdt. Stuttgart 1903. J. P. Kirſch Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegiums im 13. u. 14. Jhdt. Münſter 1895. Derſelbe Die päpſtlichen Kollektorien in Deutſchland während des 14. Jhdts. Paderborn 1894. Derſelbe Die päpſtlichen Annaten in Deutſchland. Bd. 1. Paderborn 1903 (vgl. Röm. Quartalſchrift Bd. 16). M. Tangl Taxenweſen der päpſtlichen Kanzlei (Mitteilgn. d. Inſtituts f. öſterreich. Geſchichtsforſchg. Bd. 13, 1892). H. C. Sauerland Trieriſche Taxen und Trinkgelder an der päpſtl. Kurie (Weſtdeutſche Zſchr. Bd. 16, 1897). Emil Göller Der liber taxarum der päpſtlichen Kammer. Rom 1904. P. M. Baumgarten Unterſuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium 1295—1437. Leipzig 1898. M. Jansen Papſt Bonifatius IX. (1389—1404) u. ſ. Beziehungen

zur deutſchen Kirche. Freiburg i. B. 1903. Dazu die einſchlägigen Partien in Bd. 2 u. 3 des Kirchenrechts v. P. Hinſchius. Die ſeit 1479 mehrfach veröffentlichten Taxenbücher wurden bezeichnenderweiſe 1570 auf den Index geſetzt (vgl. Wokes S. 74). Georg Schnelder Die finanziellen Beziehungen der florentiniſchen Bankiers zur Kirche von 1285—1304. Leipzig 1899. Ferner: B. v. Hacke Die Palliumverleihungen bis 1143. Marburg 1898. Joſeph Braun S. J. Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geſchichtl. Entwicklung. Freiburg i. B. 1898. — „Walthers bitteres Epigramm“ (S. 58): in Lachmanns Ausgabe 34, 4. Siehe auch unten S. 62. Zu Walthers politiſcher Tätigkeit vgl. namentlich Konrad Burdach W. v. d. Vogelweide. Philologiſche und hiſtoriſche Forſchungen. Bd. 1. Leipzig 1900. A. Schönbach Walther v. d. Vogelweide. Dresden 1890. 2. Aufl. Berlin 1895, S. 114ff. H. Drees Die politiſche Dichtung d. d. Minneſinger ſeit Walther v. d. V. Progr. Wernigerode 1887. Reiche Belege ähnlicher Art bei v. Eicken S. 530ff. — „der große Jubiläumsablaß“ (S. 59): Karl Müller Kirchengeſchichte. Bd. 2, S. 45, 164. Grube Die Legationsreiſe des Kardinals Nicolaus von Cues durch Norddeutſchland (Hiſtor. Jahrbuch der Görresgeſellſchaft. Bd. 1, 1880. Vgl. Uebinger ebda. Bd. 8. 1887). Zum Folgenden vgl. G. Voigt Enea Silvio de' Piccolomini, als Papſt Pius II., u. ſ. Zeitalter. 3 Bde. Berlin 1856—63 (Bd. 1, S. 430). Ein Sprichwort verwandten Inhalts teilt Otto Clemen mit in ſeinen Beiträgen zur Reformationsgeſchichte. Erſtes Heft (Berlin 1900), S. 11. Gebhardt Gravamina S. 28, 50, 67, 75. Döllinger Das Papſttum (München 1892), S. 176. Zu den S. 57—60 erwähnten älteren kirchenpolitiſchen Kämpfen vgl. Rich. Scholz Die Publiziſtik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Stuttgart 1903. S. Riezler Die literariſchen Widerſacher der Päpſte zur Zeit Ludwigs des Bayern. Leipzig 1874. Karl Müller Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römiſchen Kurie. 2 Bde. Tübingen 1879f. Ernſt Knoke Unterſuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Ludwigs des Bayern. Wiesbaden 1903. Max Janſen Papſt Bonifatius IX. (ſ. oben zu

S. 58; sehr unbefangene Darstellung). H. Werner in den Deutschen Geschichtsblättern Bd. 6. — „Versuch einer Erneuerung der Kreuzzugsbewegung" (S. 60): W. Möller Kirchengeschichte. Bd. 2, S. 515ff. Zum Folgenden: Joh. Ficker Reinald von Dassel. Köln 1850. — „Ein leidenschaftliches Flugblatt, welches 1518 den Augsburger Reichstag aufrief" (S. 60): vgl. dazu meinen „Martin Luther in kulturgeschichtl. Darstellg." Bd. 1, S. 248. — Zu S. 61 vgl. die Nachweise bei Ulmann a. a. O. und in Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. Bd. 1, S. 687ff. — Bischof Berthold von Chiemsee (S. 63): Heinrich Werner Die Flugschrift onus ecclesiae mit einem Anhang über sozial- und kirchenpolitische Prophetien. Gießen 1901. Döllinger Kleinere Schriften, S. 556. — Über Johannes Lichtenberger (S. 63) vgl. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe, Bd. 23 (1901), S. 1ff. Über die Weissagung des Heinrich von Langenstein u. a. (S. 64): Döllinger Kleinere Schriften, S. 555 (daselbst S. 547, 555 über den deutschen Patriarchen in Mainz) und namentlich das wichtige, wenn auch mit Vorsicht zu benutzende Buch von Joh. Friedrich Astrologie und Reformation (München 1864). F. v. Bezold Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter (Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft 8, 29ff., 1892). F. Skutsch Sternglauben u. Sterndeutung in Altertum und Neuzeit (Mitteilungen der schles. Gesellschaft f. Volkskunde, Bd. 9. 1902). Außerdem J. Rohr Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 19. 1898).

Zweites Kapitel.

Der Sieg der Laienkultur.

Zu S. 68—78.

Über die Zersetzung des germanischen Genossenschaftsgedankens durch die antike Körperschaftsidee belehren am tiefsten die oben zu S. 16f. genannten Werke von O. Gierke. — Markgenossenschaften (S. 70): G. v. Below Allmende und Markgenossenschaft (Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch.

Bd. 1). — Grundherrſchaftliche Organiſationen (S. 71): vgl. G. v. Below Territorium u. Stadt und die oben zu S. 48 verzeichneten Werke. — Für die Geſchichte der Kreuzzüge (S. 71 ff.) kommen im vorliegenden Zuſammenhang weniger die älteren Werke von Wilken, Kugler, Röhricht u. a. in Betracht als H. Prutz Kulturgeſchichte der Kreuzzüge. Berlin 1883 (mit reichen Literaturangaben). Genannt ſei außerdem: H. Schrader Die Pilgerfahrten nach dem heil. Lande vor den Kreuzzügen als eine der Haupturſachen derſelben. Progr. Merzig 1897. A. Baumſtark Abendländiſche Paläſtinapiliger des erſten Jahrtauſends und ihre Briefe. Eine kulturgeſchichtliche Skizze. Köln 1907. Weiterhin das unten zu S. 289 genannte Buch von Röhricht. Über die Erregung der Phantaſie durch die Kreuzzüge z. B. Wattenbach Geſchichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 2, S. 179 f. Prutz S. 435 ff. — „Reinfried von Braunſchweig" (S. 72): Bibliothek des Literariſchen Vereins zu Stuttgart. Bd. 199, V. 14 616 ff. — Das provenzaliſche Gedicht (nach 1265), das S. 73 wiedergegeben iſt, ſteht bei Raynouard, Choix des poésies originales des troubadours. Bd. II, LXXVII. Vgl. Schindler Die Kreuzzüge in der altprovenzaliſchen und mhd. Lyrik. Dresden 1889. — Über die Wirkungen der Kreuzzüge auf das religiöſe Denken des Abendlandes (S. 73 f.): H. Reuter Geſchichte der religiöſen Aufklärung im Mittelalter Bd. 2 (Berlin 1871), S. 24 ff. — Zu S. 74 ff. vgl. Prutz S. 354 ff., 396 ff. und das grundlegende Werk von W. Heyd Geſchichte des Levantehandels i. Mittelalter. 2 Bde. Stuttgart 1879 (die franzöſiſche Ausgabe von F. Raynaud. 2 Bde. Leipzig 1885 iſt wegen ihrer Erweiterungen wichtig). Vgl. auch G. Jacob Öſtliche Kulturelemente im Abendland. Berlin 1902. Über die (orientaliſche) Zeremonie des Fußkuſſes (S. 76): Döllinger Akademiſche Vorträge. Bd. 3 (München 1891), S. 135 ff., wo aber ihre Erneuerung durch die Berührungen mit Byzanz während der Kreuzzüge nur geſtreift wird. Zum Roſenkranz: H. Holzapfel St. Dominicus und der Roſenkranz. München 1903. Über die Einwirkungen der Kreuzzüge auf Kunſt und Dichtung: Prutz S. 416 ff. — „Ein berühmter Geograph" (S. 76): Oskar Peſchel Geſchichte des Zeitalters der Ent-

deckungen. 2. Aufl. Stuttgart 1877, S. 525ff. Auch in Peſcheis Geſchichte der Erdkunde, 2. Aufl. hrsg. v. Ruge München 1877, finden ſich Beweiſe für denſelben Satz, wenn ihn Peſchel in der oben angegebenen Faſſung auch nicht unmittelbar ausgeſprochen hat. — Levantehandel und Geldwirtſchaft (S. 77f.): Heyd, Bd. 1, S. 140ff., 343ff. Wilh. Arnold Studien zur deutſchen Kulturgeſchichte. Stuttgart 1882, S. 270ff. Lecky Geſchichte des Urſprungs und Einfluſſes des Geiſtes der Aufklärung in Europa. Deutſch von Jolowicz. 2 Bde. Leipzig 1870f. Bd. 2, S. 198ff. Karl Bücher Die Entſtehung der Volkswirtſchaft. 2. Aufl. Tübingen 1898 (5. Aufl. 1906), S. 101ff. Ad. Schaube in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statiſtik 3. Folge. Bd. 18. Derſelbe Handelsgeſchichte der romaniſchen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge. München u. Berlin 1906. E. v. Böhm-Bawerk Geſchichte u. Kritik der Kapitalzinstheorien. 2. Aufl. Innsbruck 1900. Heinrich Sieveking Genueſer Finanzweſen. Freiburg i. B. 1898. G. Liebe Die Anfänge der lombardiſchen Wechsler im deutſchen Mittelalter (Zſchr. f. Kulturgeſchichte, hrsg. v. G. Steinhauſen. Bd. 1. Berlin 1894, S. 273ff.). W. Naudé Die Getreidehandelspolitik der europäiſchen Staaten vom 13. bis zum 18. Jhdt. Berlin 1896 G. Grupp Die Anfänge der Geldwirtſchaft (Zeitſchrift für Kulturgeſchichte Bd. 4 u. 5. 1897—98). Richard Ehrenberg Das Zeitalter der Fugger. Bd. 1 (Jena 1896), S. 1—82. Jakob Strieder Zur Geneſis des modernen Kapitalismus Leipzig 1904.

Zu S. 78—87.

Joh. Falke Geſchichte des deutſchen Handels. 2 Bde. Leipzig 1859f. Über Fragen der älteren Handelsgeſchichte F. Keutgen im Korreſpondenzblatt der deutſchen Geſchichtsvereine 1904, S. 20ff. Für den deutſchen Handelsverkehr mit Italien iſt das grundlegende Werk: A. Schulte Geſchichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwiſchen Weſtdeutſchland und Italien mit Ausſchluß von Venedig. 2 Bde. Leipzig 1900. Dazu: H. Simonsfeld Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig

und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen. 2 Bde. Stuttgart 1887. Wilhelm Stieda Hansisch-venetianische Handelsbeziehungen im 15. Jahrhundert. Rostock 1894. — „über die seit Jahrhunderten begangenen Alpenpässe" (S. 78): F. v. Duhn in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Bd. 2, S. 55ff. Partsch bei Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2. Aufl. Bd. 1, S. 1604ff. G. Meyer von Knonau Mittelalterlicher Verkehr und Handel über unsere Alpenpässe. Bern 1901. — Kritische Überblicke über die Theorien von der Entstehung der Städte, ihrer Verfassung und Wirtschaft (S. 79f.) sind z. B. von Keutgen in den Neuen Jahrbüchern f. d. klassische Altertum, Geschichte u. Lit. 1900, I., 275ff. und von G. v. Below in der Historischen Zschr. Bd. 86. 1900, S. 1ff. gegeben worden. Die äußerst reichhaltige einschlägige Literatur, aus der die Untersuchungen von Sohm (1890), Hegel (1891), G. v. Below (1892), Keutgen (1895), Rietschel (1897. 1905), Hegel (1898) hervorgehoben seien, ist verzeichnet in R. Schröders Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 4. Aufl. Leipzig 1902, S. 610ff. (Dazu dessen Artikel „Weichbild" in der Festschrift für den 26. deutschen Juristentag. Berlin 1902). Vgl. ferner G. v. Below Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum. 2. Aufl. Leipzig 1906. Bernhard Heil Die deutschen Städte und Bürger im Mittelalter. 2. Aufl. Leipzig 1907, beide Darstellungen sind für weitere Kreise berechnet, ebenso H. Boos Geschichte der rheinischen Städtekultur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart m. bes. Berücksichtigung der Stadt Worms. 4 Bde. Berlin 1897—1901. H. Siveking in d. Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. Bd. 2. G. Steinhausen Der Kaufmann in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1899. K. Bücher a. a. O. S. 90ff. G. v. Below Großhändler und Kleinhändler im deutschen M.-A. (Jahrbücher f. Nationalökonomie und Statistik Bd. 75/76, 1900f.). F. Keutgen Der Großhandel im M.-A. (Hansische Geschichtsblätter 1901, S. 65ff.). — Politische Bedeutung der Städte (S. 80f.): als politischer Faktor treten sie bekanntlich zuerst unter Heinrich IV. hervor; die soziale Scheidung von Stadtvolk (urbani) und Landvolk (vulgus) ist schon für das

12. Jhdt. bezeugt (Linſenmayer Geſchichte der Predigt in Deutſchland S. 193, Anm. 1). Zu S. 81 vgl. K. Bücher Die Entſtehung der Volkswirtſchaft 2. Aufl. (1898), S. 107, 382ff. Die Literatur über die großen Städtebündniſſe braucht hier nicht verzeichnet zu werden. A. Veit Über die Entſtehung der Reichsſtandſchaft der Städte. Diſſ. Erlangen 1899. — Kulturgeſchichtliche Bedeutung der Städte (S. 81ff.): auch hier ſind namentlich die grundlegenden Ausführungen von O. Gierke a. a. O. Bd. 3 zu beachten. Hugo Preuß Die Entwicklung des deutſchen Städteweſens. Erſter Band: Entwicklungsgeſchichte der deutſchen Städteverfaſſung. Leipzig 1906. — Verkehrsweſen (S. 82): Alfred Kaeli in der Zeitſchrift „Aus Aachens Vorzeit", Bd. 18 und 19. Beſchleunigung des Nachrichtendienſtes: Karl Bücher a. a. O. S. 199ff. (Die Anfänge des Zeitungsweſens). Geburtsſtände und Berufsſtände: K. Bücher a. a. O. S. 198: „im Syſtem der Geburtsſtände iſt der einzelne zufrieden, wenn ihm zuteil wird, was ſeinem Stande gebührt", im Syſtem der Berufsſtände dagegen „vergleicht ſich jeder mit allen andern, weil ihn keine rechtliche Schranke von den andern trennt". Darum muß innerhalb des zweiten Syſtems die ſoziale Unzufriedenheit ungleich größer werden. — „auch der Hörige ... konnte ... frei werden" (S. 83): Knieke Die Einwanderung in die weſtfäliſchen Städte bis 1400. Münſter 1893. Paul Schütze Die Entſtehung des Rechtsſatzes „Stadtluft macht frei". Berlin 1903. — Stadtverwaltung (S. 84): G. v. Below Die ſtädtiſche Verwaltung des Mittelalters als Vorbild der ſpäteren Territorialverwaltung (Hiſtoriſche Zſchr. Bd. 75, S. 390ff.). Gierke a. a. O. 3, 627ff., 638ff., 664ff. Karl Bücher a. a. O. S. 110. G. Schmoller Über die Entſtehung der öffentlichen Haushalte (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hiſt. Kl. 1906). A. Rugiiſch Wirtſchaftl. Leiſtungsfähigkeit deutſcher Städte im Mittelalter (Zſchr. für Sozialwiſſenſchaft 1906). M. E. Heidenhain Städtiſche Vermögensſteuern im Mittelalter. Diſſ. Leipzig 1906. Wichtige Einzelſtudien: F. Lau Die Entwicklung der kommunalen Verfaſſung und Verwaltung der Stadt Köln bis 1396. Bonn 1898. R. Knipping Die Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters. 2 Bde. Bonn 1897f.

G. Schönberg Finanzverhältniſſe der Stadt Baſel im 14. u. 15. Jhdt. Tübingen 1879. Heinrich Hoeffler Entwicklung der kommunalen Verfaſſung und Verwaltung der Stadt Aachen bis 1450 (Zſchr. des Aachener Geſchichtsvereines 23, 1901. S. 171 ff.). P. Huber Der Haushalt der Stadt Hildesheim am Ende des 14. u. in d. 1. Hälfte des 15. Jhdts. Leipzig 1901. P. Sander Die reichsſtädtiſche Haushaltung Nürnbergs auf Grund ihres Zuſtandes von 1431—40 dargeſtellt. Leipzig 1902. K. Bücher Der öffentl. Haushalt der Stadt Frankfurt in Mittelalter (Zſchr. f. die geſ. Staatswiſſenſchaft, Bd. 52). — Kriegführung: Max Jähns Handbuch einer Geſchichte des Kriegsweſens von der Urzeit bis zur Renaiſſance. Leipzig 1880. G. Köhler Die Entwicklung des Kriegsweſens u. der Kriegsführung in der Ritterzeit von der Mitte des 11. Jhdts. bis zu den Huſſitenkriegen. 3. Bde. Breslau 1886—89. Bd. 3, 1, S. 225 ff. G. Liebe Das Kriegsweſen mittelalterlicher Städte (Deutſche Geſchichtsblätter. Bd. 1. Leipzig 1807). Derſelbe Der Soldat in der deutſchen Vergangenheit. Jena u. Leipzig 1899. — Univerſitäten und Schulen: H. Denifle Die Univerſitäten des Mittelalters bis 1400. Bd. 1. Berlin 1885. G. Kaufmann Geſchichte der deutſchen Univerſitäten. Bd. 1 u. 2. Stuttgart 1888 ff. F. A. Specht Geſchichte des Unterrichtsweſens in Deutſchland bis zur Mitte des 13. Jhdts. Stuttgart 1885. F. Tetzner Geſchichte der deutſchen Bildung und Jugenderziehung bis zur Errichtung von Stadtſchulen. Gütersloh 1897. Meiſter Das deutſche Stadtſchulweſen des Mittelalters. Weilburg 1868. J. Kämmel Geſchichte des deutſchen Schulweſens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit. Leipzig 1882. F. Sander Die Volksſchule des Mittelalters eine moderne Legende. Beilage z. Allg. Zeitung. (München 1899, Nr. 61—63). — Entſtehung der ſtädt. Pfarrei, der ſtädtiſchen Krankenpflege uſw.: Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 28 ff., 56 ff. F. X. Künſtle Die deutſche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters. Stuttgart 1905. Emporſtreben der Zunftverbände (S. 85): G. Schmoller Die Straßburger Tucher- und Weberzunft. Straßburg 1879. C. Neuburg Zunftgerichtsbarkeit und Zunftverfaſſung. Jena 1880. J. Geering Handel u. Induſtrie der Stadt Baſel. Zunft-

weſen u. Wirtſchaftsgeſchichte. Baſel 1886. F. Keutgen Ämter und Zünfte. Zur Entſtehung des Zunftweſens. Jena 1903. Ausländiſche Berichte des 15. Jhdts.: man findet ſie zuſammengeſtellt bei J. Janſſen a. a. O. Bd. 1, S. 262ff., 360ff. Vgl. auch Steinhauſen Geſchichte der deutſchen Kultur S. 356f. — Zunahme der Bevölkerung (S. 86): J. Jaſtrow Die Volkszahl deutſcher Städte zu Ende des Mittelalters. Berlin 1886. K. Bücher Die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14. u. 15. Jhdt. Bd. 1. Tübingen 1886. Weiteres bei A. Doren Monatsblätter der Deutſchen Zſchr. f. Geſchichtswiſſenſchaft 1897, S. 97ff. K. v. Inama-Sternegg Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte III, 1, 24. Derſelbe in der Statiſtiſchen Monatsſchrift 1906, S. 280ff. Methodiſches zu dieſem Problem auch bei Paaſche in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statiſtik, N. F. Bd. 5, S. 303ff. Koppmann in den Hanſiſchen Geſchichtsblättern 1901, S. 43ff. Knapp zuſammenfaſſend G. Steinhauſen Geſch. d. deutſchen Kultur, S. 345. — Allmähliche Entwertung des Geldes u. Steigerung der Preiſe: M. Wiebe Zur Geſchichte der Preisrevolution des 16. u. 17. Jhdts. Leipzig 1897. St. Beiſſel Geldwert und Arbeitslohn im Mittelalter. Freiburg i. B. 1884. — Machiavells Beobachtung (S. 87): vgl. Gaspary Geſch. der ital. Lit. Bd. 2, S. 350.

Zu S. 87—101.

Das mittelhochdeutſche Zitat auf S. 88 iſt dem Eingang von Wolframs Parzival entnommen. Vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von Ernſt Martin, Halle a. S. 1903. — Zu „Frau Welt“ vgl. oben S. 33. — Über den Beginn der deutſchen Studienreiſen nach Frankreich: Wattenbach Geſchichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 2, S. 7ff. Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands IV, 456f. — Zum Folgenden vgl. die zuſammenfaſſenden Darſtellungen der geiſtigen Kultur der Stauferzeit bei K. Lamprecht a. a. O. Bd. 3, S. 166ff. und A. Hauck a. a. O. Bd. 4, S. 475ff. Ferner die oben S. 364 angeführten Werke von K. Weinhold u. Alwin Schultz. Denicke Beiträge zur Entwicklung des geſellſchaftl. Anſtandsgefühls im M.-A. Progr. Dresden (Leipzig) 1891 (dazu

Meyer Anzeiger für deutsches Altertum. Bd. 17, S. 331). Derselbe Die mittelalterlichen Lehrgedichte Winsbeke u. Winsbekin in kulturgeschichtl. Beleuchtung. Progr. Rixdorf 1900. Thomasin von Zirklaere Der wälsche Gast, hrs. v. H. Rückert (Quedlinburg u. Leipzig 1852), dazu A. Schönbach Die Anfänge des deutschen Minnesangs (Graz 1898) und Oechelhäuser Der Bilderkreis z. Wälschen Gaste (Heidelberg 1890). Johannes Rothes Ritterspiegel, hrsg. v. Karl Bartsch. Stuttgart 1860. — „die um so sinnlichere Inbrunst eines phantastischen Marien- und Jesuskultus" (S. 89 f.): vgl. schon oben S. 37, dazu namentlich Karl Müller in der Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. 7, S. 121 f. und desselben Kirchengeschichte Bd. 1, S. 213, 477 ff., 612, Bd. 2. S. 39, 163. v. Eicken a. o. O. S. 469 ff. Harnack Dogmengeschichte III, 198, Anm. 1. Über die Buhlbriefe der Nonnen spricht sehr lehrreich Franz Lambert von Avignon in seinen Commentarii (1523); vgl. dazu Baum Lambert von Avignon (Elberfeld 1860), S. 12. — Preis der Frauenminne in der ritterlichen Dichtung: hier wären die Monographien über die Minnesänger heranzuziehen, wie sie z. B. gebucht sind in den „Ergebnissen und Fortschritten der germanistischen Wissenschaft im letzten Vierteljahrhundert", hrsg. von R. Bethge. Leipzig 1902, S. 289 ff. Vgl. auch R. Goette Zschr. f. Kulturgeschichte Bd. 1 (1894), 426 ff. Wolfram von Eschenbach: vgl. namentlich das Lied 5, 34 in Lachmanns Ausgabe. Reinmar von Zweter: Ausgabe von G. Roethe. Leipzig 1887. S. 521. Barthel Regenbogen: v. d. Hagens Minnesinger 3, 349 (doch wird die Strophe unecht sein, vgl. G. Roethe in der Allg. deutschen Biographie.) Ulrich von Lichtenstein: s. unten zu S. 166. Gottfrieds von Straßburg Tristan (hrsg. v. R. Bechstein, 3. Aufl. Leipzig 1890 und von W. Golther in Kürschners Deutscher Nationalliteratur, Bd. 113 u. 120) ist trefflich erneut worden von Wilhelm Hertz (3. Aufl. Stuttgart 1901). — Über das Naturgefühl in Epik und Lyrik das sehr ergänzungsbedürftige Buch von Alfred Biese Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. 2. Ausgabe. Leipzig 1892. — Friedrich von Sonnenburg (S. 91): Die drei ausgehobenen Stellen finden sich in der Ausgabe von O. Zingerle Innsbruck 1878,

S. 60, 61 f. — Zum Folgenden ist namentlich zu verweisen auf die inhaltreichen Untersuchungen von Anton E. Schönbach Über Hartmann von Aue (Graz 1894) und Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung (Graz 1897). E. Wechßler Die Sage vom Gral bis auf Richard Wagner. Halle 1898. P. Hagen Der Gral. Straßburg 1900 (anfechtbar). — „Die köstliche Gestalt des Mönches Ilsan" (S. 92): das Gedicht vom Rosengarten (hrsg. v. G. Holz, Halle 1893) ist nachgedichtet von Karl Simrock im Kleinen Heldenbuch (3. Aufl. Stuttgart 1859), S. 245 ff. Das jüngere Oswaldgedicht ist herausgegeben von L. Ettmüller, Zürich 1855. Zu dem auch in Wielands Erzählung von der Wasserkufe behandelten burlesken Motiv vgl. übrigens Reinhold Köhler Kleine Schriften Bd. 1, (Weimar 1898) S. 442 ff. — Ritterliche Religiosität: R. Fritzsch Wolframs Religiosität. Diss. Leipzig 1893. A. Sattler Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach. Graz 1895. Schönbach über Hartmann s. oben. Derselbe Walther von der Vogelweide S. 180 ff. F. Vogt u. M. Koch Geschichte der deutschen Lit., 2. Aufl. Leipzig 1904. Bd. 1, S. 193 f. (Walther), 212 f. (Freidank). Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 475 ff., 901 ff. — „aber so gewaltig die Wirkungen der Bußprediger waren": Erler Deutsche Geschichte, Bd. 3, S. 159 f. R. Cruel Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879, S. 621 ff. Über die Wirkungen der Predigten Bertholds von Regensburg sehr lehrreich der Bericht des Johann von Winterthur (Arch. f. Schweiz. Geschichte Bd. 11, S. 15 ff.) Karl Müller Kirchengeschichte. Bd. 1, S. 573; 2, 160 ff. W. Scherer Geschichte der deutschen Literatur S. 234 ff. Über Bertholds Predigten als kulturgeschichtliche Quelle vgl. das Programm von Gärtner, Zittau 1890, die Dissertation von Gildemeister, Jena 1889 und Schönbach in den Wiener Sitzungsberichten, Bd. 142, 147, 154 (s. unten zu S. 95). — Gerhoh von Reichersberg: die S. 92 ausgehobene Stelle steht in dessen Schrift de aedificio dei, vgl. Nobbes Monographie, Leipzig 1881. Sturmhöfel s. unten zu S. 273 f. Weitere Lit. bei Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 434 Anm. 2. Der Typus eines weltfreudigen Prälaten aus dieser Zeit ist der von P. Kalkoff (Weimar 1882)

geſchilderte Biſchof Wolfger von Paſſau, der Gönner Walthers (vgl. Burdach Walther von der Vogelweide. Bd. 1. Leipzig 1900, S. 55ff.) und Thomaſin von Circlaria, deſſen Lehrgedicht ſich in gleicher Weiſe an ritterliche wie an geiſtliche Kreiſe wendet (vgl. Schönbach Anfänge des Minneſangs, S. 73). Über den „Abt von St. Gallen, der Tageslieder reimte“ (S. 93) vgl. W. Wackernagel Die Verdienſte der Schweizer um die deutſche Lit. Baſel 1832, S. 14. „Eine luſtige Geſchichte bei Cäſarius von Heiſterbach“, nach deſſen Dialogus miraculorum 4, 30 mitgeteilt von W. Scherer a. a. O. S. 620. Literariſche Nachweiſe über ihn in Haucks Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 454. Vgl. auch Schönbach in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie Bd. 144 (1902). — Vagantendichtung (S. 93): ihr wichtigſtes Denkmal ſind die von Schmeller herausgegebenen Carmina burana (Stuttgart 1874. 2. Abdruck. Breslau 1883). Dazu die wichtigen Unterſuchungen von Wilh. Meyer Fragmenta Burana. Berlin 1901. Deutſche Nachbildungen: Ludwig Laiſtner Golias. Studentenlieder des Mittelalters. Stuttgart 1879. R. Miſchke Der fahrenden Schüler Liederbuch. Berlin 1893. Unterſuchungen: Oskar Hubatſch Die lateiniſchen Vagantenlieder des Mittelalters. Görlitz 1870. R. Spiegel Die Vaganten und ihr Orden. Progr. Speier 1892. L. Ehrenthal Studien zu den Liedern der Vaganten. Progr. Bromberg (Leipzig) 1891. J. Schreiber Die Vagantenſtrophe. Straßburg 1894. Über das Naturgefühl in der Vagantendichtung Marold Zſchr. f. deutſche Philologie, Bd. 23 und Nord und Süd, Bd. 52 (1890). — „Im Jahre 1291 hatte man in ... St. Gallen ſchon das Schreiben verlernt“ (S. 93): Wackernagel a. a. O. S. 14. Weitere Zeugniſſe über den Rückgang der Bildung in geiſtlichen Kreiſen bei Erler a. a. O. Bd. 3, S. 63f. Cruel a. a. O. S. 260ff. J. Kämmel a. a. O. S. 6. Inwiefern die allgemeine Säkulariſation der Bildung auch in den bildenden Künſten hervortritt, hat Lamprecht angedeutet (Deutſche Geſchichte 3, 219ff., 240ff.); vgl. auch v. Eicken a. a. O. S. 714ff. — Wernher von Elmendorf: Schönbach in der Zeitſchrift für deutſches Altertum 34, 55ff. und Anzeiger f. deutſches Altertum Bd. 17, 1891, S. 78, 344. —

Zu Gottfried von Straßburg vgl. die Charakteristiken von W. Hertz in seiner Nachdichtung des „Tristan“ (3. Aufl. Stuttg. 1901), S. 472f. u. von F. Vogt in seiner Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur. 2. Aufl. 2. Abdruck. Straßburg 1906. S. 204ff. (Sonderabdruck aus Pauls Grundriß der german. Philologie). — Rudolfs von Ems „guter Gerhard“ (S. 94) ist hrsg. v. M. Haupt. Leipzig 1840. (dazu Reinhold Köhler Kleinere Schriften, Bd. 1 (Weimar 1898), Nr. 3—5). Verschwägerungen bürgerlicher und adlicher Geschlechter: Nitzsch a. a. O. 3, 11f. Specht a. a. O. S. 246ff. G. Freytag Bilder 2, 1, S. 23f., 191, 244. — Über Konrad von Würzburg Vogt a. a. O. S. 219ff. — Über den raschen Verfall der ritterlichen Kultur und seine Gründe s. unten zu S. 314. — Typisch für die bürgerliche Dichtung am Ende des 13. Jhdts. ist Jansen Enikel (hrsg. von Phil. Strauch in den Monumenta Germaniae, Deutsche Chroniken Bd. 3. Abt. 1. 2. Hannover 1892, 1900) und der „Renner“ des Hugo von Trimberg (vgl. Vogt a. a. O. S. 278f.). Die bürgerliche Dichtung des 14. u. 15. Jhdts. (S. 94) ist gut charakterisiert von Vogt a. a. O. S. 285ff., vgl. auch Vogt und Koch a. a. O. Bd. 1, S. 218ff. Die Freude an Roheit, Völlerei usw. (vgl. schon S. 85) ist ausgiebig dargestellt bei Boos Geschichte der rheinischen Städtekultur, Bd. 3, auch in G. Steinhausens Geschichte der deutschen Kultur, S. 392ff., 417ff., 453ff. und bei Alwin Schultz Deutsches Leben im 14. u. 15. Jhdt. 2 Bde. Leipzig 1892. Lehrreiche Einblicke gewährt auch G. Steinhausens Sammlung der Deutschen Privatbriefe des Mittelalters. Bd. 1. Berlin 1899. Vgl. auch F. Weber Gastronomische Bilder. 2. Aufl. Leipzig 1891. — Sebastian Brants Narrenschiff, hrsg. v. F. Zarncke. Leipzig 1854 u. Karl Goedeke. Leipzig 1872. — Lied und Drama (S. 95): Rud. Hildebrand Materialien zur Geschichte des deutschen Volksliedes. Bd. 1. Leipzig 1900. R. v. Liliencron Deutsches Leben im Volksliede um 1530 (Kürschners Deutsche Nationallit. Bd. 13, 1884). J. W. Bruinier Das deutsche Volkslied. Leipzig 1899. Jul. Sahr Das deutsche Volkslied. Leipzig 1901. W. Creizenach Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1. Halle 1893. Weitere Literatur bei Vogt a. a. O.

S. 328ff. — Entwicklung der deutſchen Predigt: die grundlegenden Quellenwerke hierfür ſind A. Schönbachs Altdeutſche Predigten Bd. 1—3. Graz 1886—91 und die Ausgabe der Predigten Bertholds von Regensburg von Fr. Pfeiffer und J. Strobl. 2 Bde. Wien 1862—80. Dazu Schönbach Über eine Grazer Handſchrift lateiniſch-deutſcher Predigten. Wien 1890. Derſelbe Studien zur Geſchichte der altdeutſchen Predigt (Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Bd. 135, 1897. Bd. 142, 1900, Bd. 147, 1904, 151—154, 1904—6). Über Berthold von Regensburg E. Steinmeyer in der Realencyklopädie f. proteſt. Theol. 3. Aufl. Bd. 2, S. 649. E. Bernhardt Bruder Berthold von Regensburg. Erfurt 1905. Über die Geſchichte der deutſchen Predigt das oben zu S. 92 angeführte Werk von Cruel, ferner Linſenmayer Geſch. der Predigt in Deutſchl von Karl d. Gr. bis z. Ausgange des 14. Jhdts. München 1886, und namentlich F. R. Albert Die Geſchichte der Predigt in Deutſchl. bis auf Luther. Bd. 1—3. Gütersloh 1892—96. Über die Entwicklung der deutſchen Proſa im allgemeinen Vogt a. a. O. §§ 13, 53, 75ff. — Deutſch als Urkunden- u. Rechtsſprache (S. 96): M. Vaneſa Das erſte Auftreten der deutſchen Sprache in den Urkunden. Leipzig 1895. Derſelbe in den Deutſchen Geſchichtsblättern 3 (1902), 117ff. Ausgaben des Sachſenſpiegels von C. G. Homeyer. Bd. 1. 3. Aufl. Berlin 1861, Bd. 2 1842—44 und von J. Weiske u. R. Hildebrand. 8. Aufl. Leipzig 1905. Die Dresdner Bilderhandſchrift des Sachſenſpiegels, hrsg. von K. v. Amira. Leipzig 1902. Dazu G. Roethe Die Reimvorreden des Sachſenſpiegels (Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. d. Wiſſ., N. F., Bd. 2 1899). Der Spiegel aller deutſchen Leute, hrsg. von J. Ficker. Innsbruck 1859. Ausgaben des Schwabenſpiegels: Landrecht, hrsg. v. W. Wackernagel. Zürich 1840. Land- und Lehenrecht, hrsg. von J. v. Laßberg. Tübingen 1840. Zur Datierung: Vogt a. a. O. § 53. — Über die deutſchen Myſtiker ſ. unten die Nachweiſe zu S. 138f. Über ihre Bedeutung für die philoſophiſche Terminologie E. Kramm Zſchr. f. deutſche Philologie, Bd. 16. 1884. — Die erſte Weltchronik in deutſcher Proſa iſt die Repkowiſche (hrsg. v. L. Weiland in den Monumenta

Germ. Deutſche Chroniken Bd. 1). Im übrigen vgl. die Chroniken der deutſchen Städte vom 14. bis ins 16. Jhdt., hrsg. v. der Hiſtoriſchen Kommiſſion bei der Akademie der Wiſſ. in München (bisher 26 Bde.). — Zur deutſchen Überſetzungsproſa ſeit dem 13. Jhdt. Vogt a. a. O., S. 285, 341ff. — Rezeption des römiſchen Rechts: G. v. Below Die Urſachen der Rezeption des römiſchen Rechts in Deutſchland. München u. Berlin 1905. — Anfänge der neuhochdeutſchen Schriftſprache: Konrad Burdach Die Einigung der nhd. Schriftſprache. Halle 1884. Derſelbe Vom Mittelalter zur Reformation. Forſchungen zur Geſchichte der deutſchen Bildung. Halle 1894. Aug. Socin Schriftſprache und Dialekte im Deutſchen. Heilbronn 1888. Friedrich Kluge Von Luther bis Leſſing. 4. Aufl. Straßburg 1904. Derſelbe Unſer Deutſch. Freiburg i. B. 1907. Weitere Literatur gibt die Überſicht von W. Scheel in den „Ergebniſſen und Fortſchritten" (ſ. oben zu S. 89f.) S. 45ff. Außerdem: E. Gutjahr Zur nhd. Schriftſprache Eykes von Repgowe. Leipzig 1906. Derſelbe Die Urkunden deutſcher Sprache in der Kanzlei Karls IV. Ebda. 1907. — Zu S. 96 unten: O. Franklin Das Reichshofgericht im Mittelalter. 2 Bde. Weimar 1867—69. 1, 66ff.; 2, 112ff. Über Kaiſer Karl IV. vgl. neben den Arbeiten von Werunsky (3 Bde. Innsbruck 1880—92) und Friedjung (Wien 1876) namentlich die ausgezeichneten Forſchungen Burdachs in dem eben genannten Buche (Vom Mittelalter zur Rf.). Über den Anteil der Laien an der bildenden Kunſt: Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 546ff. — „Koloniſation des Oſtens" (S. 97): vgl. die oben zu S. 46 erwähnte Literatur. Auch Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 559f. urteilt, daß die Kirche bei der Koloniſation des Oſtens viel mehr gewonnen als geleiſtet habe. Zu S. 98ff: zu den hier beſchriebenen Stimmungen des Weltſchmerzes hat weitere beſtätigende Ausführungen gegeben Paul Weber Beiträge zu Dürers Weltanſchauung. Eine Studie über die drei Stiche Ritter, Tod und Teufel, Melancholie und Hieronymus im Gehäus. Straßburg 1900. S. 62—99; doch iſt bei ſeiner ſcharfſinnigen Deutung der „Melancholie" überſehen (S. 69), daß mit dem Buche, welches auf dem rechten Knie der Geſtalt lehnt, offenbar die Bibel ge-

meint iſt. Hieronymus im Gehäus hat ſie vor ſich aufgeſchlagen, er vertieft ſich in die scientia divina, und die ſtille Seligkeit, die von dieſem Studium ausgeht, ſcheint den ganzen, lichten Raum zu erfüllen. Die Melancholie hat zwar die Bibel nicht (wie Luther das gern nennt) „unter die Bank geſchoben", aber doch iſt ihr dieſe ein verſchloſſenes Buch, weil ihr ganzes Sinnen aufgeht in der scientia humana, die alle Künſte und Wiſſenſchaften, Meer und Firmament umſpannen möchte. Darum umflutet ſie auch nicht das himmliſche Sonnenlicht, ſondern an ihrem Horizont ſteht der unheildrohende Komet, und die Botin des Dunkels, die Fledermaus, ſchwirrt geſpenſtiſch auf. Hier ſcheint mir der eigentliche Schlüſſel zu liegen für die innere Beziehung der beiden Stiche zueinander und zu den oben behandelten Seelenſtimmungen jenes Zeitalters. Wie gern die bildende Kunſt des ausgehenden Mittelalters des Todes und der Vergänglichkeit gedenkt, betont auch A. Philippi Die Kunſt des 15. u. 16. Jhdts in Deutſchland und den Niederlanden (Leipzig 1898).

Zu S. 101—105.

K. Lamprecht Skizzen zur rheiniſchen Geſchichte. Bonn 1887, S. 185ff. Derſelbe Deutſche Geſchichte. Bd. 3, S. 51ff., 4, 331ff., 5, 1, 75ff. v. Eicken a. a. O., S. 767ff., namentlich v. Inama-Sternegg a. a. O. Bd. 3, 1. Auch Freytag Bilder, Bd. 2, 1. Steinhauſen Geſch. d. d. Kultur. S. 205ff., 273f. 308ff., 432ff. — Neidhart von Reuental (S. 102): Ausgaben ſeiner Lieder von M. Haupt (Leipzig 1858) und F. Keinz (Leipzig 1889). A. Bielſchowsky Geſchichte der deutſchen Dorfpoeſie im 13. Jhdt. Berlin 1891. A. Hagelſtange Süddeutſches Bauernleben im Mittelalter. Leipzig 1897. Grupp Die Lage der Bauern im 13. Jhdt. (Hiſtoriſches Jahrbuch Bd. 19. 1898). Wernhers Meier Helmbrecht, hrsg. von F. Keinz (2. Aufl. Leipzig 1887) und F. Panzer (2. Aufl., Halle 1906). Seifried Helbling, hrsg. von J. Seemüller, Halle 1886. — Über die Schärfe der Klaſſengegenſätze bei großer Ähnlichkeit der Lebensſitten im ausgehenden Mittelalter (S. 105): F. v. Bezold Hiſtoriſche Zeitſchrift, Bd. 41. 1879. S. 1ff.

Drittes Kapitel.

Der Durchbruch des Individualismus.

Der einleitende Abſchnitt S. 106—113 iſt auch gedruckt in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1894. Nr. 283, 13. Oktober.

Allgemeine Darſtellungen zur Kulturgeſchichte der Renaiſſance: Jakob Burckhardt Die Kultur der Renaiſſance. 9. Aufl. beſorgt von L. Geiger. 2 Bde. Leipzig 1906. G. Voigt Die Wiederbelebung des klaſſiſchen Altertums oder das erſte Jahrhundert des Humanismus. 2 Bde. 3. Aufl. beſorgt von Max Lehnerdt. Berlin 1893. Janitſchek Die Geſellſchaft der Renaiſſance in Italien und die Kunſt. Stuttgart 1879. Emile Gebhart Les origines de la renaissance en Italie. Paris 1879. Ludwig Geiger Renaiſſance und Humanismus in Italien und Deutſchland. Berlin 1882. E. Müntz La renaissance en Italie et en France. Paris 1885. Derſelbe Histoire de l'art pendant la renaissance. 3 Bde. Paris 1889. Adolfo Venturi La natura del rinascimento (Nuova Antologia Bd. 124. 1892). Ludwig Paſtor Geſchichte der Päpſte ſeit dem Ausgange des Mittelalters. Bd. 1—4. Freiburg i. B. 1884—1906 (mehrfach aufgelegt). A. Springer Bilder aus der neueren Kunſtgeſchichte. 2. Aufl. Bd. 1. Bonn 1886. Karl Brandi Die Renaiſſance in Florenz und Rom. 2. Aufl. Leipzig 1903. Robert Saitſchik Menſchen und Kunſt der italieniſchen Renaiſſance. 2 Bde. Berlin 1903. Robert F. Arnold Die Kultur der Renaiſſance. Geſittung, Forſchung, Dichtung. 2. Aufl. Leipzig 1906 (Sammlung Göſchen). Sehr lehrreich die einleitenden Betrachtungen bei Franz X. Kraus Geſchichte der chriſtlichen Kunſt. 2. Bd. 2. Abteilung: Renaiſſance u. Neuzeit. 1. Hälfte. Freiburg i. B. 1900, S. 1—82. Weitere Literaturangaben bei Loſerth a. a. O., S. 616ff.

Die denkwürdige Feſtrede de hominis dignitate (1486) iſt zu finden in Opera omnia Joannis Pici Mirandulae . . . comitis. Basileae 1572, p. 313ff. Vgl. dazu Jakob Caro Vorträge und Eſſays. Gotha 1906, S. 72ff. — „wie die landläufige, aber grundfalſche Formel lautet" (S. 106): typiſch dafür iſt z. B. die Darſtellung von G. Körting (Die Anfänge der Renaiſſanceliteratur

in Italien. Leipzig 1884. Geſchichte der Literatur Italiens im Zeitalter der Renaiſſance. 2 Bde. Leipzig 1878—80), der „Renaiſſance“ (ebenſo wie G. Voigt) als „Wiedergeburt der Antike“ faßt und die Gründe ermitteln möchte, warum das Ziel dieſer Wiederherſtellung nicht auf allen Gebieten erreicht worden ſei. In Wahrheit war aber der Gedanke der Erneuerung einer vergangenen Kultur nur der kurze Traum weniger überſpannter Köpfe, im übrigen war das antike Material, mit dem man in freier Auswahl ſchaltete, nur Werkzeug und Verſtändigungsmittel im Dienſte der neuen Lebensideale der Zeit. Körting geht ſogar ſo weit, den Aberglauben, Aſtrologie, Magie und Hexenwahn im Renaiſſancezeitalter einfach aus der ſpätrömiſchen Zeit abzuleiten, ſein Urteil über die Renaiſſancephiloſophie (S. 164) iſt ebenſo erſtaunlich. Meint er doch auch, daß antike Gefühle und Stimmungen damals hätten wiedererſtehen können (S. 155), aus Büchern und Handſchriften! Das erinnert an jene papierene Auffaſſung ſeeliſcher Vorgänge, wie ſie noch handgreiflicher in gewiſſen katholiſchen Kreiſen anzutreffen iſt, wozu das unten (zu S. 158) erwähnte Buch von C. Daniel z. B. folgende ergötzliche Probe gibt (S. 134): „man begeiſterte ſich förmlich für dieſe Literatur (d. h. die antike). Da ſie heidniſch war, wurde man ebenfalls heidniſch; daraus iſt uns denn all unſer Unheil erwachſen . . . ſo hat ſich die Anſteckung des Heidentums bei uns mittels der griechiſchen Handſchriften eingeſchlichen, grade etwa ſo, wie die Peſt einſt in Baumwollballen nach Marſeille geſchleppt worden iſt. Man nehme ſich daher wohl in acht vor griechiſchen Manuſkripten!“ Bekanntlich hängt aber die Wirkſamkeit einer Anſteckung immer von der individuellen Dispoſition ab; es handelt ſich alſo für den, der die Renaiſſance verſtehen will, nicht in erſter Linie um die Ermittelung der literariſchen und künſtleriſchen Anregungen oder „Anſteckungen“, ſondern um eine Analyſe der Lebensgefühle jener Epoche, inwiefern ſie auf ein neues Verſtändnis der Antike vorbereitet waren oder vielmehr ein ſolches forderten. Wann wird die papierne Betrachtung ſolcher Dinge aufhören! — Gegen die Überſchätzung der Antike in ihrer Bedeutung für die Renaiſſancekultur wendete ſich neuerdings

auch die gedankenreiche Rede von K. Neumann Byzantiniſche Kultur und Renaiſſancekultur. Berlin 1903.

„Ein berufener Schriftſteller" (S. 107): gemeint iſt G. Schmoller Straßburgs Blüte und die volkswirtſchaftliche Revolution im 13. Jhdt. Straßburg 1875, S. 15ff. — Machiavelli (S. 109): Richard Feſter Machiavelli. München u. Berlin 1889. Dilthey im Archiv für Geſchichte der Philoſophie, Bd. 4 (Berlin 1891), 632ff. G. Ellinger Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis. Tübingen 1888. Über das Schlagwort ritonar al segno vgl. Gervinus Hiſtoriſche Schriften. Frankfurt a. M. 1883. S. 107f., 120ff. — Das Zitat aus Aeneas Sylvius iſt nachgewieſen bei Janitſchek a. a. O., S. 30. Zum Folgenden vergl. auch O. Gierke a. a. O. 2, 14.

I. Die Zerſetzung der mittelalterlichen Wiſſenſchaft.

Der als Motto benutzte Satz Occams (S. 113) lautet in der lateiniſchen Faſſung: non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle. Vgl. Prot. Realencyklop. 3. Aufl. 14, 274. — Zu den im Folgenden behandelten Problemen vgl. Prantl Geſchichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. Leipzig 1859—70. H. Siebeck Geſchichte der Pſychologie. 1. Teil, 2. Abt. Gotha 1884. Derſelbe im Archiv für Geſchichte der Philoſophie, Bd. 1—3 (Berlin 1888—90) und in der Zſchr. f. Philoſophie u. phil. Kritik, Bd. 93—95 (1888f.) Th. Ziegler Geſchichte der chriſtlichen Ethik. 2. Aufl. Stuttgart 1892. Albert Stöckl Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864—66. B. Hauréau Histoire de la philosophie scolastique. 2 Bde. Paris 1872—80. Herm. Reuter (ſ. oben zu S. 73f.). Karl Werner Die Scholaſtik des ſpäteren Mittelalters. 4 Bde. Wien 1881—87. W. Dilthey Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften. Bd. 1. Leipzig 1883, S. 315ff. Ferner die einſchlägigen Abſchnitte in den Lehrbüchern für Geſchichte d. Philoſophie (Überweg-Heinze, Windelband) und für Dogmengeſchichte (Harnack, Seeberg).

Enzyklopädien und Kompendien (S. 114): über Isidor von Sevilla Wattenbach Geschichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 1, S. 84ff.; über Cassiodor (von dem hier die Institutiones divinae und die Schrift De artibus ac disciplinis litterarum liberalium in Betracht kommen) ebda. S. 65ff. Das Satyrikon des Marcianus Capella hat F. Eyssenhardt (Leipzig 1866) herausgegeben. Über Beda vgl. Wattenbach a. a. O., S. 130f., über Hrabanus Maurus ebda. S. 234ff. und die Monographie von D. Türnau (München 1900) sowie A. Schönbach in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 146. 1903. — Über Scotus Erigena die Arbeiten von Th. Christlieb (Gotha 1860) und J. Huber (München 1861). Zum Folgenden: Karl Werner Alcuin und sein Jahrhundert. Wien 1876. Über Gottschalk, Agobard usw. vgl. die betreffenden Artikel in der Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. und im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. 12 Bde. Freiburg i. B. 1882ff.

Zu S. 115—118.

J. H. Loewe Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter. Prag 1876. Wulf im Archiv f. Geschichte der Philosophie Bd. 9 (1896), S. 427ff. Über die Nachwirkungen dieses Streites bis auf die Gegenwart Otto Liebmann Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. Straßburg 1900, S. 317ff., 478ff. — Über Roscellinus (S. 116) die Monographie von Picavet (Paris 1896), über Wilhelm von Champeaux die von E. Michaud (Paris 1868). Über Abälard die Arbeiten von S. M. Deutsch (Leipzig 1883), A. Hausrath (Leipzig 1893) und Denifle (Archiv f. Lit.- u. Kulturgeschichte des Mittelalters Bd. 1, 1885, S. 619ff.). Ferner Fr. Thaner Abälard und das kanonische Recht. Graz 1900. M. Carrière Abälard und Heloise. 2. Aufl. Gießen 1853. — „Gleichwohl muß man sich hüten . . .“ (S. 117): der hier angedeuteten Versuchung ist das ausgezeichnete Werk von H. Reuter über die religiöse Aufklärung (s. oben) leider vielfach erlegen, dagegen z. B. Deutsch S. 11, Harnack Dogmengeschichte 3, 321f., Th. Ziegler in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg i. B. 1884. S. 220. Freuden-

thal Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 3, 1889, S. 37 ff. — Über Antizipationen moderner Gedanken im Mittelalter vgl. E. Heyck Grenzboten 1892, II., 20 ff. — Über Gilbert de la Porrée (S. 118) vgl. die Monographie von A. Berthaud (Paris 1892). — „Die eigentliche Pflanzstätte dieser Dialektik war Frankreich": G. Kaufmann Rhetorenschulen und Klosterschulen (Historisches Taschenbuch. 4. Folge. 10. Jahrgang 1869). Otto Denk Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl d. Gr. Mainz 1892. — Mit der S. 118 gegebenen Charakteristik Abälards soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in seiner Gedankenarbeit, wie ja schon S. 116 und dann S. 123 angedeutet ist, positiv weiterführende Motive enthalten waren, über diese z. B. Karl Müller Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 484 ff.; Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 409 ff. charakterisiert Abälards Methode als Analogie der juristischen Beweisführung. Vgl. auch O. Baltzer Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jhdt. Leipzig 1898.

Zu S. 118—122.

„Die Kirche . . . war ja ihrem Wesen nach ein Rechtsinstitut": dazu eine beherzigenswerte Bemerkung bei Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 185. Daß man in Rom für die Theologie nur ein Interesse zweiten Ranges hatte, betont Döllinger ebda. Bd. 1, S. 68 f. Vgl. auch A. Dresdner Kultur- u. Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. Breslau 1890, S. 187 ff. — „So gelang es dem heiligen Bernhard" (S. 119): Deutsch Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Berlin 1880. Zum Folgenden: O. Baltzer Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Leipzig 1902. F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1893, S. 277 f. — „und ein Dilemma der alten Kirche mußte sich alsbald erneuen" (S. 120): vgl. dazu Harnack Dogmengeschichte Bd. 2, S. 372 f. — Zu. S 120 f.: vgl. das treffende Wort von Friedr. Paulsen System der Ethik. Berlin 1889 (seitdem wiederholt aufgelegt), S. 99: „Das Verlangen, den Glauben zu begreifen, ist ein Anfang des Verlangens, sich von ihm zu

emanzipieren". Zeugnisse über die hier charakterisierten Zeitstimmungen (vgl. dazu schon oben S. 73f.) bei Prutz Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 28f., 83ff., 266ff. H. Reuter a. a. O. Bd. 2. Arabische und jüdische Aufklärung: Fr. Dieterici Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. 8 Hefte. Berlin 1858—79. S. Munk Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. E. Renan Averroès et l'averroisme. 3. Ausg. Paris 1869. Über die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber: L. Stein im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 7, S. 350 (1894), Bd. 11, S. 311ff. (1898), Bd. 12, S. 379ff. (1899). T. de Boer Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. J. Poilak Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. 17 (1904), S. 196ff., 433ff. Über den Averroismus verbreiten jetzt neues Licht die Entdeckungen Mandonnets und Bäumkers über Siger von Brabant vgl. Siebecks lehrreiche Anzeige in der Theolog. Literaturzeitung 1900, S. 334ff. J. Spiegler Geschichte der Philosophie des Judentums. Leipzig 1890. J. Guttmann Die Scholastik des 13. Jhdts. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902. Einschlägige Literaturangaben enthält auch der bemerkenswerte Aufsatz von Karl Wenck War Bonifaz VIII. ein Ketzer? (Historische Zschr. Bd. 94, 1905). Zu demselben Thema Rich. Scholz Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 9 (1906). Christliche Apologetik gegenüber den Einwürfen der Mohammedaner, Juden und Häretiker trieb schon Alanus ab Insulis (vgl. M. Baumgartner Die Philosophie des Alanus ab J. Münster 1897). Auseinandersetzungen zwischen christlicher und mohammedanischer Theologie auch in der stoffreichen Reisebeschreibung des Engländers Johannes Mandeville (vgl. die Quellenuntersuchung von A. Bovenschen in der Zeitschrift der Gesellsch. f. Erdkunde 1888). Die Propaganda des Judentums hat lehrreiche Reflexe zurückgelassen z. B. in dem Benediktbeurer Weihnachtsspiel des 13. Jhdts. (abgedruckt bei R. Froning Das Drama des M.-A's. Bd. 3, S. 875ff. Kürschners Deutsche Nationallitteratur Bd. 14), vgl. dazu W. Creizenach Gesch. d. neueren Dramas, Bd. 1, S. 96ff. — „Man lernte die Scheidung des Kirch-

lichen von dem Sittlichen . . ." (S. 121): zum Ausdruck kommt das in den Dichtungen der mhd. Klassiker, vgl. oben zu S. 92 und unten S. 282ff. — Aus den S. 121 gekennzeichneten Stimmungen ist das berühmte Wort von den „drei Betrügern" Moses, Christus und Mohammed geboren, das eine päpstliche Bannbulle dem Kaiser Friedrich II. zuschrieb, und das einem Anonymus des 16. Jhdts. den Anlaß zu seinem Pamphlet de tribus impostoribus (gedruckt 1589) gab (hrsg. von E. Weller. Bamberg 1876).

Zu S. 122—125.

Pontifikat Innocenz' III. (S. 122): über ihn das sehr anfechtbare, aber immer noch unentbehrliche Werk von Fr. Hurter. 4 Bde. 3. Aufl. Hamburg 1841—43. Weitere Lit. bei Loserth a. a. O., S. 8. Zum Folgenden namentlich J. Döllinger Das Papsttum. München 1892, S. 40ff. J. Berchtold Die Bulle Unam sanctam, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche. München 1887. Denifle hat in seinen Specimina palaeographica regestorum Romanorum pontificum, Innsbruck 1888, tab. 46 das Faksimile der Bulle aus den päpstlichen Regestenbüchern mitgeteilt, wodurch alle Versuche, sie als untergeschoben zu erweisen, hinfällig geworden sind. Übrigens steht eine neue Untersuchung von Grauert in Aussicht. — „Opposition der ghibellinischen und franziskanischen Partei" (S. 123): näheres bei K. Müller Kirchengesch. Bd. 2, S. 24ff. „Epoche der großen Reformkonzilien": s. oben zu S. 53. Über Frankreich: Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 3 (1891) S. 223ff. K. Wenck Clemens V. und Heinrich VII. Die Anfänge des französischen Papsttums. Halle 1882. Karl Müller Kirchengesch. 2, 108f., 144f. Über das große Laterankonzil seit 1512: W. Maurenbrecher Studien u. Skizzen (s. oben zu S. 51), S. 1ff. — Zu Abälard (S. 123) vgl. die Nachweise oben zu S. 116. — Aristotelische Philosophie (S. 124): über ihre allmähliche Rezeption im Mittelalter namentlich A. Jourdain Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. 2. Ausg. Paris 1843 (deutsch von A. Stahr Halle 1831). Weiteres bei Überweg-Heinze Grundriß z. Gesch. der Philosophie, Bd. 2. Vgl.

auch Karl Müller Kirchengesch., Bd. 1, S. 582ff. — Über die Universitäten Paris und Oxford vgl. die oben zu S. 84 angeführten Werke. Die mangelnde philosophische Schulung der Deutschen und ihre anfängliche Abneigung gegen die Scholastik wird auch von Hauck hervorgehoben (Kirchengeschichte Deutschlands 4, 408ff., vgl. namentlich 434, 447, 449, 456, 457ff., 473f.). Über Albertus Magnus (S. 124) die Monographien von J. Sighart (Regensburg 1857) u. G. v. Hertling (Köln 1880). H. Stadler in den Forschungen zur Geschichte Bayerns. Bd. 14. Vgl. J. Bach Des Albertus M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen u. Römer, Araber u. Juden. Wien 1881. Weitere Literatur bei Hauck 4, 463. Über Alberts Bearbeitung der Aristotelischen Ethik Hauck 4, 496f. — Petrus Damiani (S. 125): Monographien von F. Neukirch (München 1875) und J. Kleinermanns (Köln 1882). Ferner F. W. E. Roth in den Studien u. Mitteilgn. aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden Bd. 7 u. 8. 1886f. Die bekannte Äußerung von der menschlichen Vernunft, sie müsse velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ist ausgehoben bei Überweg-Heinze, 7. Aufl. 2, 145. Das Bild ist übrigens älter, vgl. Freudenthal im Archiv f. Gesch. der Philosophie, Bd. 3 (1890), S. 23 Anm. 1.

Zu S. 125—132.

Über die scheinbare Schlichtung der Universalienfrage durch Thomas von Aquino vgl. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 382f. Aus der neuerdings mächtig anwachsenden Literatur über den größten Scholastiker sei hier nur hervorgehoben Karl Werner Der h. Thomas v. A., Bd. 1 (Leben u. Schriften), Bd. 2 (Lehre), Bd. 3 (Geschichte des Thomismus). Regensburg 1858f. Rudolf Eucken Die Philosophie des Thomas von A. und die Kultur der Neuzeit. Halle 1886. A. Frohschammer Die Philosophie des Th. v. A. Leipzig 1889. L. Schütz Thomas-Lexikon. 2. Aufl. Paderborn 1892. Th. Esser Die Lehre des h. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895. Über die einschlägigen Einzeluntersuchungen gibt der „Theologische Jahresbericht" seit 1882 Auskunft. Zum Wesens-

unterſchied der ſcholaſtiſchen von der patriſtiſchen Philoſophie (S. 127): vgl. die treffenden Bemerkungen von F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeſchichte § 60. Manches hierher Gehörige auch bei A. Ritſchl Geſammelte Aufſätze. N. F. Freiburg i. B. 1896. S. 25ff., 38, 44ff., 61ff., 87f. — Der Vergleich mit dem gotiſchen Spitzbogen (S. 127) iſt mehr als eine kunſtgeſchichtliche Analogie, er weiſt auf einen tieferen kulturgeſchichtlichen Zuſammenhang hin, weshalb ihn auch neuerdings Otto Willmann in ſeiner „Geſchichte des Idealismus“ (Bd. 2 u. 3, 1897) in umfaſſender Weiſe durchgeführt hat. — Duns Skotus (S. 127): über ihn Karl Werner (Die Scholaſtik des ſpät. Mittelalters. Bd. 1, Wien 1881) und Stöckl a. a. O., H. Siebeck Zſchr. f. Philoſophie u. philoſoph. Kritik, Bd. 94. W. Kahl Die Lehre vom Primat des Willens bei Auguſtinus, Duns Skotus und Deskartes. Straßburg 1886. R. Seeberg Die Theologie des Duns Skotus. Berlin 1900. — Anſelm von Canterbury (S. 127f.): vgl. die Literaturangaben bei Loofs a. a. O. § 62. Über die Entſtehung des Unterſchiedes zwiſchen natürlicher und geoffenbarter Religion: W. Windelband Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. 3. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1903. § 18 u. 25. — Wilhelm von Occam (S. 129): Karl Werner Scholaſtik. Bd. 1, S. 294ff.; 2, 37ff. Karl Wenck Hiſtoriſche Zſchr., N. F., Bd. 40 (1896), S. 32ff. H. Siebeck im Archiv f. Geſchichte d. Philoſophie. Bd. 10 (1897), S. 317ff. Weiteres bei Seeberg Proteſt. Realencyklop. 3. Aufl. Bd. 14. — Zu Konrad von Megenberg (S. 130): vgl. Allgemeine Deutſche Biographie Bd. 16, S. 648f. C. v. Höfler Tübinger Theol. Quartalſchrift Bd. 1. Derſelbe Aus Avignon. Prag 1879 (Abhandlgn. d. böhm. Geſellſch. d. Wiſſ. 6. Folge). — „Die Aufklärer der Pariſer Univerſität“ (S. 130): Karl Werner a. a. O. 1, 294ff. H. Reuter a. a. O. 2, 165ff. Karl Wenck Hiſtoriſche Zeitſchr. Bd. 95, S. 29ff. Über den nominaliſtiſchen Gottesbegriff vgl. die bedeutenden Ausführungen von A. Ritſchl in den Jahrbüchern für deutſche Theologie 1865, 277ff., 1868, 67ff., 251ff. (wiederholt in den Geſammelten Aufſätzen N. F. 1896, ſ. oben). Zum Folgenden: Max Maywald Die Lehre von der zweifachen

Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie u. Philosophie im M.-A. Berlin 1871. Zu Johann von Brescia (S. 131) vgl. Überweg-Heinze, Bd. 2, § 35. Reuter a. a. O. 2, 143f. — fides implicita (S. 131): A. Ritschl Fides implicita. Bonn 1890. G. Hoffmann Die Lehre von der fides implicita. Bd. 1: innerhalb der katholischen Kirche. Leipzig 1903. — Ausgang der Scholastik (S. 131f.): Karl Werner a. a. O. Bd. 4. Wien 1887. Prantl a. a. O. Bd. 4. Beispiele für den „verwilderten Scharfsinn" der absterbenden Scholastik bei Tennemann Geschichte der Philosophie. Bd. 8 (Leipzig 1816), S. 236ff., 948ff. Über die Briefe der Dunkelmänner unten zu S. 196. — Ergebnisse der Scholastik (S. 132): Dilthey a. a. O. 1, 381ff. Windelband a. a. O. § 25ff.

Zu S. 133—140.

Noack Die christliche Mystik des Mittelalters. Königsberg 1853. A. Jundt Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge. Paris 1875. Vor allem Adalbert Merx Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg 1893. Vgl. auch Wilhelm Bender Metaphysik und Asketik. Bonn 1901. — Über die Mystik im Brahmanismus, Buddhismus usw. (S. 133): Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgesch. (Freiburg i. B. 1887ff., 3. Aufl. 1902) Bd. 1 § 65, 72. Bd. 2 § 102, 133 u. a. — „auch die Religion hat ihre Virtuosen gehabt" (S. 133): vgl. dazu Johann von Goths Dialogus bei O. Clemen Joh. Pupper von Goch (Leipzig 1896), S. 106f. — „Dem Christentum wurde die mystische Spekulation durch den Neuplatonismus zugeführt" (S. 134): Harnack Dogmengeschichte Bd. 1, S. 710ff. „Das Christentum, wie es Jesus verkündigte, hat ebenso wenig, wie in der Askese, in der Spekulation oder in mystischer Ekstase eine Heiligung erblickt" (S. 134): Harnack 1, 51. Loofs §§ 10, 26, 3. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, Zeller gewidmet (1884), S. 30ff. Vgl. ferner G. Ratzinger Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen (Freiburg i. B. 1881), S. 39f., 56, 74, 86 und namentlich H. Jacoby Neutestamentliche Ethik (Königsberg 1900) sowie Martensens Christ-

liche Ethik. 6. Aufl. Berlin 1901. — Über den sog. Dionysius Areopagita (S. 135, vgl. oben zu S. 24) Harnack 2, 424ff. und Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. Bd. 4, S. 687ff. — „Wenn die lateinische Kirche keinen Augustin besessen hätte“ (S. 136): über die Mystik in der östlichen Kirche Harnack a. a. O. Bd. 2, Kap. 10. Über Augustins Verhältnis zur Mystik: H. Reuter Augustinische Studien S. 364ff., 471f. Loofs a. a. O. § 47ff. Über seine „neue Würdigung des geschichtlichen Christus“ Reuter S. 398ff., 477. Loofs a. a. O. § 51, 2a. — Mystik des heiligen Bernhard (S. 136): A. Neander Der heil. Bernhard u. sein Zeitalter. 3. Aufl. Hamburg u. Gotha 1865 (neue Ausgabe von Deutsch in der Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 22f., 1889). Vacandard Leben des h. Bernhard von Clairvaux, übersetzt von Matthias Sierp. 2 Bde. Mainz 1897. Die Jesuminne (vgl. schon oben S. 89f) erscheint schon bei den Kirchenvätern, z. B. bei Origenes und Methodius (vgl. Loofs a. a. O. § 28, 11 b; 30, 6 d), bei Augustin (Reuter a. a. O. S. 425), dann bei Petrus Damiani (Karl Müller Kirchengesch. 1, 477) und Bernhard. — Zu S. 137: A. Liebner Hugo von St. Viktor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. Jakob Kilgenstein Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor nebst einer einleit. Untersuchg. üb. s. Leben u. s. hervorragendsten Werke. Gekrönte Preisschrift. Würzburg 1897. J. G. W. Engelhardt Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838. Hermann Kutter Wilhelm von St. Thierry. Gießen 1898. — Neutralisierung der mystischen Stimmung bei den Scholastikern (S. 138): Frohschammer a. a. O. S. 377ff., 388ff., 436ff. Jean Richard Etude sur le mysticisme spéculatif de St. Bonaventura. Heidelberg 1860. Karl Werner Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura. Wien 1876. — „Sobald jedoch die skotistische Schule . . .“ (S. 138): vgl. oben S. 127f. — Meister Eckhart und die deutsche Mystik (S. 138): Eine umfassende Übersicht gibt Überweg-Heinze a. a. O. Bd. 2, § 38. Hier sei nur das Wichtigste genannt: W. Preger Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Bde. Leipzig 1874–93. Das grundlegende Quellenwerk sind F. Pfeiffers Deutsche Mystiker des 14. Jhdts. 2 Bde,

Leipzig 1845—57 (im 2. Bde. Eckharts deutsche Schriften). Ferner: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, hrsg. v. F. Jostes. Freiburg i. S. 1895. Untersuchungen: Denifle im Archiv f. Lit. u. Kulturgesch. des M.-A's. Bd. 2, S. 417 ff.; 5, 349 ff. R. Langenberg Quellen u. Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. Bonn 1902. Über den starken Anteil der Frauen an der mystischen Literatur (Mechtild von Magdeburg, Margarete u. Christine Ebner, Adelheid Langmann, Elsbet Stagel usw., die betreffende Literatur verzeichnet z. B. Vogt Gesch. der mhd. Lit. § 77, vgl. auch Zschr. f. Kirchengesch. Bd. 7, S. 104) gibt beachtenswerte Fingerzeige F. v. Bezold Zschr. für Kulturgeschichte, Bd. 1 (1894), S. 167 ff. Vgl. auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 397 ff. — „Sekten und Bruderschaften" (S. 139): vgl. die späteren Ausführungen S. 293 ff. — Zu S. 139 unten: Heinrich Susos Leben u. Schriften, hrsg. von Diepenbrock. Regensburg 1829. Die deutschen Schriften des Heinrich Seuse, hrsg. v. Denifle, Bd. 1. München 1880 (beide Bücher in modernisierter Sprache). R. Seeberg Ein Kampf um jenseitiges Leben. Dorpat 1889. Taulers Predigten, hrsg. von Bamberger. Frankfurt a. M. 1864 (neuhochdeutsch). Denifle Über Taulers Bekehrung. Straßburg 1879. Das Buch von geistlicher Armut (hrs. von Denifle, München 1877) wird Tauler irrtümlich zugeschrieben. Vgl. Ritschl Zschr f. Kirchengesch. 4, 337 ff. Über das noch nicht völlig geklärte Problem der Schriften des Gottesfreundes und die Beziehungen des Straßburgers Rulmann Merswin zu ihnen vgl. K. Schmidt Die Gottesfreunde im 14. Jhdt. Jena 1854. Derselbe Nikolaus von Basel. Wien 1866. Zu dem Buch von den neun Felsen (hrsg. v. K. Schmidt. Leipzig 1859) vgl. Phil. Strauch Zeitschr. für deutsche Philologie 34 (1902), 235 ff. Des Gottesfreundes im Oberland Buch von den zwei Mannen, hrsg. v. F. Lauchert. Bonn 1896. Über Rulmanns Fälschungen Denifle Zeitschrift für deutsches Altertum Bd. 24, S. 200 ff., 280 ff., 463 ff.; Bd. 25, S. 101 ff. Dagegen Preger a. a. O. Bd. 3, S. 245 f. und neuerdings K. Rieder Zeitschrift f. Geschichte des Oberrheins. N. F. Bd. 17. 1902 (der sich für Nikolaus von Löwen entscheidet). Der-

ſelbe Der Gottesfreund vom Oberland. Innsbruck 1905. Vgl. übrigens den lehrreichen Artikel von Ph. Strauch Proteſt. Realenzyklopädie 3. Aufl. Bd. 17, S. 203ff. — Die „Theologia Deutſch“ hrsg. v. F. Pfeiffer (Stuttgart 1851) liegt jetzt in 4. Aufl. vor (Gütersloh 1900). Dazu A. Hegler Sebaſtian Francks lateiniſche Paraphraſe der deutſchen Theologie. Tübingen 1901. L. Keller Monatshefte der Comeniusgeſellſchaft 11, 145ff. F. G. Lisco Die Heilslehre der Theologia deutſch. Stuttgart 1857. — Thomas von Kempen (S. 140): Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia. Bd. 2 (De imitatione Christi cum novem tractatibus) Freiburg i. B. 1904. Die ältere Literatur über Thomas in W. Möllers Kirchengeſchichte, Bd. 2, S. 493 und in den Enzyklopädien. Neuerdings M. J. Pohl Weſtdeutſche Zeitſchrift, Bd. 21, S. 316ff. Kentenich Zeitſchrift für Kirchengeſchichte 23, 18ff. 26, 467ff.

Zu S. 140—146.

Über Roger Bacon (S. 140f.) vgl. E. Charles Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861. Karl Werner Pſychologie, Erkenntnis- u. Wiſſenſchaftslehre des Roger Baco. Wien 1879. Derſelbe Kosmologie u. allg. Naturlehre des R. B., ebda. 1879. C. Pohl Das Verhältnis der Philoſophie zur Theologie bei R. B. Neuſtrelitz 1893. — Über den Einfluß der Araber und ihrer Überſetzungsliteratur auf das abendländiſche Geiſtesleben vgl. die oben zu S. 120f. angegebene Literatur. Ferner: Alfred v. Kremer Kulturgeſchichte des Orients. Bd. 2. Wien 1876. A. Müller Der Islam im Morgen- und Abendlande. 2 Bde. Berlin 1880. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 369ff. Heinrich Suter Die Araber als Vermittler der Wiſſenſchaften und deren Übergang vom Orient zum Okzident. Vortrag. 2. Aufl. Aarau 1897. Eingehendere Aufſchlüſſe bei den Geſchichtsſchreibern der Einzelwiſſenſchaften: Moriz Cantor Vorleſungen über Geſchichte der Mathematik. Bd. 1. Leipzig 1880. 3. Aufl. 1907. H. Suter Die Mathematiker und Aſtronomen der Araber und ihre Werke. Leipzig 1900. M. Sterner Geſchichte der Rechenkunſt. München 1891. S. Günther Geſchichte des mathemati-

ſchen Unterrichts im deutſchen Mittelalter. Berlin 1887. H. G. Zeuthen Geſchichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. 1896. Wolf Geſchichte der Aſtronomie. München 1877. O. Peſchel Geſchichte der Erdkunde 2. Aufl. Berlin 1877. S. Günther Geſchichte der Erdkunde. Leipzig u. Wien 1904. R. Weule Geſchichte der Erdkenntnis u. der geographiſchen Forſchung. Leipzig 1904. Heller Geſchichte der Phyſik. Bd. 1. Stuttgart 1882. Kopp Geſchichte der Chemie. Bd. 1. Braunſchweig 1843. Derſelbe Die Alchemie. Bd. 1. Heidelberg 1886. Berthelot La chimie au moyen-âge. 3 Bde. Paris 1893. E. v. Meyer Geſchichte der Chemie von den älteſten Zeiten bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1905. H. Häſer Lehrbuch der Geſchichte der Medizin und der epidemiſchen Krankheiten. 3. Aufl. Bd. 1. Jena 1875. Aug. Hirſch Geſchichte der medizin. Wiſſenſchaft in Deutſchland. München 1893. J. Pagel Einführung in die Geſchichte der Medizin. Berlin 1898. Derſelbe Grundriß eines Syſtems der medizin. Kulturgeſchichte. Berlin 1905. Rod. v. Töply Studien zur Geſchichte der Anatomie im Mittelalter. Wien 1898. H. Peters Der Arzt und die Heilkunſt in d. deutſchen Vergangenheit. Leipzig 1900. H. Schelenz Geſchichte der Pharmazie. Berlin 1904. — Über Gerbert (S. 143) die Monographien von Karl Werner (2. Aufl. Wien 1881), Weißenborn (Berlin 1888) und Picavet (Paris 1897). Über Conſtantinus Afrikanus, Adelard von Bath u. a. vgl. Überweg-Heinze a. a. O. § 30. — „Vergeblich ſträubte ſich die Kirche" (S. 143): H. Reuter a. a. O. Bd. 2, S. 136ff. G. Kaufmann Geſch. d. Univerſitäten Bd. 1, S. 94f. — Die Literatur über Friedrich II. bei Loſerth a. a. O. S. 33. Sagenbildungen: Kampers a. a. O. S. 69ff. — Zu S. 144: R. von Liliencron Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholaſtik. München 1876. Über Honorius von Augsburg (der Beiname „von Augsburg" ſtatt „von Autun" iſt nicht einwandfrei, er wurde nur beibehalten, um die zweifellos deutſche Herkunft des Mannes zu bezeichnen) vgl. die literariſchen Nachweiſe bei Hauck Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, 425 Anm. 3; über Herrad von Landsperg die Monographie von Engelhardt (Stuttgart 1881), vgl. Hauck 4, 398.

Über Vincenz von Beauvais die Monographie von Boutaric (Paris 1875). Al. Kaufmann Thomas von Chantimpré. Köln 1899. Konrads von Megenberg Buch der Natur (Bearbeitung des Thomas von Cantimpré) hrsg. von Pfeiffer (Stuttgart 1861) und von H. Schulz (Greifswald 1897, neuhochdeutsch mit Anmerkungen). Über Gregor Reisch vgl. Hartfelder Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins 44, 170. — „die zentrale Lage der Erde im Weltall mit Jerusalem als Mittelpunkt" (S. 145): vgl. Kretschmer Die physikalische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Wien 1899. Dazu die phantastische Ebstorfer Weltkarte (hrsg. v. E. Sommerbrodt. Hannover 1891 und von Konrad Miller. 3. Aufl. Stuttgart u. Wien 1900). — Erfindungen und Entdeckungen (S. 146): O. Peschel Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. 2. Aufl. Stuttgart 1878. Sophus Ruge Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Berlin 1883.

Zu S. 146—155.

Über die Geschichtschreibung des Mittelalters (S. 146 f.) die oben S. 362 genannten Werke von Wattenbach und Lorenz. Ferner: Seemüller Studien zu den Ursprüngen der altdeutschen Historiographie (Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe f. R. Heinzel. Halle 1898. S. 279 ff.). Berthold Lasch Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter vom 6. bis zum 12. Jhdt. Breslau 1887. M. Büdinger in den Denkschriften der Wiener Akademie. Bd. 40. 1880. Weiteres bei Ernst Bernheim Lehrbuch d. hist. Methode. 4. Aufl. Leipzig 1903. S. 186 ff. Vgl. auch oben zu S. 31 f. — Über die mittelalterliche Staatslehre (S. 147 ff.) vgl. die oben zu S. 16 ff. genannten Werke. Zum Einzelnen: W. Sickel Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar (Historische Zschr. Bd. 62. 1898). A. Diemand Das Zeremoniell der Kaiserkrönungen. München 1894. F. Frensdorff Zur Geschichte der deutschen Reichsinsignien (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1897, S. 43 ff.) W. Sickel Die Verträge der Päpste mit den Karolingern (Deutsche Zschr. für Geschichtswissenschaft. Bd. 11 u. 12, 1894 f.). Döllinger Akademische Vor-

träge. Bd. 3 (München 1891), S. 140f. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2, S. 107ff. — Lehre vom Staatsvertrag (S. 148): vgl. oben zu S. 23f. — Über die Staatslehre des h. Thomas von Aquino (S. 149) die Monographie von Baumann. Leipzig 1873. Gierke a. a. O. 3, 609, 638ff. Derselbe Althusius. 2. Aufl. S. 63, 79, 94f., 132f., 139f., 229f., 264ff. Max Maurenbrecher Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898. Über Bonifaz VIII. und die Bulle Unam sanctam s. oben zu S. 30 und 122. Über Dante namentlich Franz. X. Kraus Dante, sein Leben und seine Werke, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik. Berlin 1897. Vgl. auch oben zu S. 50. Zum Folgenden vgl. die oben zu S. 51 verzeichnete Literatur, ferner Emil Seckel Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter. Bd. 1. Tübingen 1898, und vor allem: F. v. Bezold Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter (Historische Zschr. Bd. 36. 1876). Über Marsilius von Padua (S. 150f.) und die theoretischen Schriften über Staat und Kirche sind reiche Literaturnachweise zusammengestellt bei Loserth a. a. O. S. 266f. Beachtenswert namentlich O. Gierke Althusius. 2. Aufl. S. 2, 50ff., 76ff., 123ff., 211ff., 226ff., 264ff. — Zu S. 153f. vgl. Otto von Freising 4, 4. Dazu M. Pomtow Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I und die Anschauungen seiner Zeit. Halle 1885. Alfred Kühne Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I. Leipzig 1898. G. v. Below Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland, S. 106ff. Über den Zusammenhang zwischen der Rezeption des römischen Rechts und der Entwicklung des Absolutismus vgl. jetzt gleichfalls die äußerst vorsichtigen Ausführungen v. Belows a. a. O. S. 52ff., 67ff. — Das Zitat aus Rudolf von Jhering (S. 154) steht in dessen „Geist des römischen Rechts", Bd. 2, S. 139. — Über Machiavelli vgl. die oben zu S. 109 gegebenen Nachweise, dazu Gierke Althusius. 2. Aufl. S. 279.

II. Der humanistische Individualismus.

Zu S. 156—159.

Zu dem Begriff des Humanismus, der humaniora usw. vgl. Herders Werke, hrsg. von B. Suphan. Bd. 30 (Berlin 1892), S. 143. Paul Nerrlich Das Dogma vom klassischen Altertum. Berlin 1894. S. 61, 94ff., 132, 139 u. ö. (dies höchst einseitige und tendenziöse Buch ist durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes dennoch nicht ohne Wert). — „seitdem wirkten zwei entgegengesetzte Pole in dem abendländischen Geistesleben" (S. 158): weitere Ausführungen über dieses Thema habe ich in meinem Vortrag „Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze?" (Leipzig 1899) gegeben. Beiträge dazu auch in den geistvollen Vorträgen von Th. Zielinski Cicero im Wandel der Jahrhunderte (Leipzig 1897) und Die Antike und wir (Leipzig 1905). Beachtenswertes Material zur vorliegenden Frage bietet ferner Nerrlich a. a. O. und das ältere Werk von P. C. Daniel S. J. Klassische Studien in der christlichen Gesellschaft. Aus dem Französischen übersetzt von J. M. Gaißer. Freiburg i. B. 1855.

Zu S. 159—170.

Über das Schulwesen des Mittelalters belehren die oben zu S. 84 verzeichneten Werke, vgl. auch die zu S. 118 angeführten Schriften von G. Kaufmann und O. Denk, ferner E. Reicke Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1901. Conrad Bursian Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland (München 1883) und F. A. Eckstein Lateinischer Unterricht. Geschichte und Methode (Sonderabdruck aus Schmidts Enzyklopädie des ges. Erziehungs- u. Unterrichtswesens. 2. Aufl. Bd. 4. Gotha 1880). A. Bartoli I Precursori del rinascimento. Firenze 1874. Über das Nachleben der Antike im Mittelalter haben vorzüglich gehandelt Anton Springer (Bilder aus der neueren Kunstgeschichte. 2. Aufl. Bd. 1. Bonn 1886, S. 1ff.) und Ludwig Friedländer (Deutsche Rundschau, 1897, August). Die Belesenheit des Mittelalters in den antiken Schriftstellern wird vielfach beleuchtet in dem oben S. 384 genannten Werke von Ad. Ebert, sowie in G. Gröbers trefflicher Übersicht der lateinischen Literatur des Mittelalters (im Grundriß der romanischen

Philologie. Bd. 2. Straßburg 1902, S. 97ff.). Sie müßte ſyſtematiſch ermittelt werden teils durch eine vollſtändige Sammlung der erhaltenen mittelalterlichen Bücherkataloge (die älteſten bei Steinmeyer und Sievers Die althochdeutſchen Gloſſen. Bd. 4. Berlin 1898, S. 384, 412, 488f., 520f., 523, 560, 625, 631; vgl. auch u. a. Th. Gottlieb Mittelalterliche Bibliotheken. Wien 1890, ferner das von Denifle herausgegebene Chartularium universitatis Parisiensis 1, 644ff. ſowie Moll-Zuppke Kirchengeſchichte der Niederlande 2, 335ff. und Hiſt. Jhbch. der Görresgeſellſchaft 1, 297. 17, 343), teils durch Unterſuchungen über Benutzung klaſſiſcher Schriftſteller in der m-alt. Literatur, worüber zahlreiche Einzelſtudien von Wilhelm Meyer, Manitius, Rück, Traube, v. Winterfeld, Schönbach, Strecker u. a. vorliegen. Die Kontinuität innerhalb der literariſchen Gattungen tritt namentlich hervor in Darſtellungen wie etwa von R. Hirzel (Der Dialog. 2 Bde. Berlin 1895) oder von E. Norden (Die antike Kunſtproſa vom 6. Jhdt. v. Chr. bis in die Zeit der Renaiſſance. 2. Bde. Berlin 1898). Hierher gehören auch die tiefdringenden Unterſuchungen Konrad Burdachs über die Entſtehung des m-alt. Romans, von denen ein Vortrag in den Verhandl. der 43. Verſammlung Deutſcher Philologen und Schulmänner zu Köln (Leipzig 1896) eine lehrreiche Probe gab. Über das Nachleben des antiken Dramas im Mittelalter gibt das hypotheſenreiche, aber ungewöhnlich anregende Werk von Herm. Reich Der Mimus, Bd. 1 (Berlin 1903) vielfach überraſchende Aufſchlüſſe. Vgl. ferner Hans Semper Das Fortleben der Antike in der Kunſt des Abendlandes. Eßlingen 1906. — Zu Deſiderius von Vienne (S. 160): vgl. Denk a. a. O. S. 226. Nach Lecoy de la Marche La chaire française (Paris 1868, S. 436) wurde auf einer franzöſiſchen Kanzel ſogar Ovids ars amandi mit dem Hohen Liede verglichen. — Über die karolingiſche Renaiſſance (S. 160ff.): Adolf Ebert a. a. O. Bd. 2, S. 3ff. und Deutſche Rundſchau Bd. 11 (Berlin 1877). Wattenbach Geſchichtsquellen § 4. A. Hauck Kirchengeſch. Deutſchl., Bd. 2, S. 116ff. Ferner J. A. Ketterer Karl der Große und die Kirche. München 1898. H. Bloch Geiſtesleben im Elſaß zur Karolinger-

zeit. Straßburg 1902. C. F. W. Gaskoin Alcuin, his life and his work. London 1904. Die künſtleriſche Seite der karolingiſchen (und ottoniſchen) Renaiſſance iſt namentlich von F. X. Kraus (Geſchichte der chriſtl. Kunſt, Bd. 2, 1. Freiburg i. B. 1897) trefflich behandelt. Für die Renaiſſanceſtimmung der Zeit iſt beſonders der freilich dem Calpurnius (Eclog. 1, 42) nachgebildete Vers Theodulfs bezeichnend: Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi (Poetae latini aevi Carolini, hrsg. v. Dümmler u. Traube. Bd. 1. Berlin 1881, S. 385). Alcuin (epist. 110) ſpricht ſogar von einem „zweiten Athen". — Über die ſoziale Mißachtung der Fahrenden ſeit dem Eindringen der antik-chriſtlichen Kultur (S. 162) vgl. u. a. Joh. Kelle Geſchichte der deutſchen Literatur. Bd. 1, S. 69ff. — Ottoniſche Renaiſſance (S. 162ff.): Ebert, Bd. 3, S. 259ff. Wattenbach 1, 314ff. Hauck 3, 275ff. Über die Kenntnis des Griechiſchen im abendländiſchen Mittelalter G. Voigt Wiederbelebung. Bd. 2, S. 103ff. Denk a. a. O. S. 38f., 127, 146, 234ff. Wattenbach a. a. O. 1, 255, 282f., 372; 2, 42ff., vor allem aber Döllinger Akademiſche Vorträge. Bd. 1 (2. Aufl. München 1890), S. 163ff. (Einfluß der griechiſchen Literatur und Kultur auf die abendländ. Welt im M.-A.), L. Traube in den Abhandlungen der Münchener Akademie 19, 2. 1891. F. X. Kraus a. a. O. Bd. 2, 1. S. 77ff. hat im Zuſammenhang damit die ſog. byzantiniſche Frage in der m.-altl. Kunſtgeſchichte behandelt. Die lateiniſche Hof- und Kloſterpoeſie der ottoniſchen Periode iſt z. B. dargeſtellt bei Joh. Kelle a. a. O. Bd. 1, S. 190ff. Über die dem Ekkehardſchen Waltharius (S. 163) gewidmete Forſchung unterrichtet gut Karl Strecker in den Neuen Jahrbüchern f. klaſſ. Altertum, Geſchichte u. deutſche Lit. Bd. 3 (Leipzig 1899), S. 573ff., 629ff.; eine Ausgabe mit eingehendem Kommentar hat H. Althof geliefert (2 Bde. Leipzig 1899—1905), desgleichen eine Überſetzung (Leipzig 1902). Den Ruodliebroman hat F. Seiler (Halle 1882) herausgegeb. M. Heyne (Leipzig 1897) überſ.; dazu L. Laiſtner Zeitſchr. f. deutſch. Altertum Bd. 29. Die Werke der Hrotsvit gab P. v. Winterfeld heraus (Berlin 1902), überſetzt ſind ſie von Bendixen (Altona 1850—53). Dazu Winterfeld Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen Bd. 114. Otto III. (S. 164.): vgl. unten zu

S. 253. — Das Hauptwerk über die cluniacenſiſche Reform (S. 164ff.) iſt das oben zu S. 20 u. 34 genannte von E. Sackur. Vgl. Hauck, Bd. 3, S. 342ff. — Über die klaſſiſchen Studien in Italien im 10. u. 11. Jhdt. (S. 165): vgl. Dresdner Kultur- u. Sittengeſchichte der ital. Geiſtlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. Breslau 1890, die ältere Abhandlung von Gieſebrecht De litterarum studiis apud Italos (Berlin 1854) ſowie Lehmgrübner Benzo von Alba. Berlin 1886. Zum Folgenden: die Monographien über Hinkmar von Rheims von C. v. Noorden (Leipzig 1863) und H. Schrörs (Bonn 1884). A. Vogel Ratherius von Verona (2 Bde. 1854) Bd. 1, S. 160, 171 f. Ähnliche Beiſpiele bei Ebert a. a. O. 3, 170ff. Sackur 1, 47 f., 254. H. Reuter 1, 72 f. Gaspary Geſch. d. ital. Lit. Bd. 1, S. 9. Wattenbach 1, 324ff., 421ff.; 2, 94ff. Das bekannte Wort des päpſtlichen Legaten Leo (S. 165) nach Mon. Germ. Scriptores III., 687 mitgeteilt bei Wattenbach 1, 306. Vgl. auch F. X. Kraus Geſchichte d. chriſtl. Kunſt 2, 1, S. 46. Die oft wiederholten, wohl auch ebenſo oft überhörten Warnungen vor dem Leſen heidniſcher Bücher hatten ihre Stütze an gewiſſen zelotiſchen Äußerungen der Kirchenväter, vgl. namentlich die berühmte Stelle bei Tertullian (de praescr. haer. 7): „Unſere Lehre geht von der Halle Salomons (stoa Salomonis im Gegenſatz zur heidniſchen Stoa) aus, der auch ſelber geſagt hat, daß man dem Herrn in Einfalt dienen ſolle. Hütet euch, ihr, die ihr ein ſtoiſches, ein platoniſches, ein dialektiſches Chriſtentum ausgeklügelt habt! Wir brauchen unſere Gedanken nicht mehr anzuſtrengen, ſeit wir Jeſus Chriſtus haben; wir brauchen nicht mehr zu ſuchen, ſeit wir das Evangelium haben... Wenn wir nur glauben, ſo tut uns nichts weiteres not.“ (nach der Überſetzung Zielinskis a. a. O. S. 9 f.). — „Einige italieniſche Grammatiker . . . unter ihnen Bilgard von Ravenna“ (S. 165): nach dem Zeugnis des Rudolf Glaber (vgl. Gaspary Geſchichte der italieniſchen Literatur, Bd. 1, S. 9). Über Petrus Damiani ſ. oben zu S. 125. Zu der unvermeidlichen Miſchung chriſtlicher und antiker Vorſtellungen in den damaligen Köpfen vgl. z. B. auch die lehrreichen Mitteilungen von Gieſebrecht Geſch. d. d. Kaiſerzeit 3, 54 (über Alphanus) und von Hauréau in den No-

tices et extraits, Bd. 31, 1886. S. 165ff. — „So galt die Grammatik ... als die eigentliche Grundwissenschaft der sieben Künste“ (S. 166): Diese (augustinische) Auffassung schon bei Alcuin, Hrabanus Maurus u. a., vgl. Specht a. a. O. S. 47ff., Cruel Gesch. d. deutschen Predigt, S. 112ff.; bildliche Darstellung fand sie in einem von Theodulf besungenen Bilde (Ebert a. a. O. 2, 77; Specht S. 86), das später ähnlich bei Herrad von Landsperg wiederkehrt (Engelhardt Herrad v. L. Stuttg. 1818. S. 27ff.) — Über die geringen wissenschaftlichen Interessen der Laienwelt (S. 166) vgl. Specht S. 238ff. Tetzner S. 305ff. Gegen die Pflege der weltlichen Wissenschaften, die mit dem Aufschwung der Laienkultur einsetzte, sollte der Ordensklerus bezeichnenderweise abgesperrt werden, denn auf verschiedenen Synoden und Konzilen des 12. Jhdts. wurde ihm die Beschäftigung mit Jurisprudenz und Medizin ausdrücklich untersagt (vgl. v. Eicken S. 591). — „Wir beobachten das Aufkommen einer weltlichen, von den antiken Klassikern beherrschten Sittenlehre“ (S. 166): Einflüsse antik-weltlicher Moralphilosophie sind im 12. Jahrhundert bei Hildebert von Le Mans, Wilhelm von Conches, Bernhard von Chartres, Johann von Salisbury u. a. wahrzunehmen (vgl. z. B. W. Möller Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 369, 373), in Deutschland in den sog. Disticha Catonis, von denen schon Notker Labeo eine (verloren gegangene) Prosaübersetzung versuchte, und die seit dem 13. Jhdt. in deutscher Umdichtung außerordentlich beliebt waren (vgl. Zarncke Der deutsche Cato. Leipzig 1852), sowie in der Tugendlehre des Wernher von Elmendorf (s. oben zu S. 93). Der Verfasser der Vita Wirntonis (Mon. Germaniae 15, 2. 1227) ereifert sich gegen diejenigen, die von Legenden nichts lesen und hören wollen, dagegen lieber ihren Vergil, Cicero und Ovid studieren. — Über die „internationalen epischen Lieblingsstoffe vom trojanischen Krieg, von Alexander dem Großen usw.“ (S. 166) vgl. die zusammenfassende Darstellung von Choulevius Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen. 2 Bde. Königsberg 1854. Ferner: W. Greif Die m.-altl. Bearbeitungen der Trojanersage. Marburg 1887. Lamprechts Alexander hrsg. von K. Kinzel. Halle 1884. Comparetti Virgilio nel medio evo. 2. Aufl.

Firenze 1896 (deutsch von Düsschke. Leipzig 1875). E. Klebs Die Erzählung von Apollonius von Tyrus. Berlin 1899. E. Grisebach Die treulose Witwe und ihre Wanderung durch die Weltlitteratur. Berlin 1873. 2. Bearb. 1889. Über Ulrich von Lichtenstein A. Schönbach in der Allg. Deutschen Biographie, Zeitschr. f. deutsches Altertum 26, 307 ff., Zschr. f. deutsche Philologie 28, 198 ff., Biographische Blätter, Bd. 2 (Berlin 1896), S. 15 ff. Über den Ligurinus des Günther von Pairis näheres bei Wattenbach a. a. O. 2, 286 ff. Den Moriz von Craon gab neu heraus Edw. Schröder (Zwei altdeutsche Rittermären. Berlin 1894). Über Aventin: Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 1, S. 138 ff. Zu der Vaganten- und Goliardenlitteratur (S. 167), die, wie die Cambridger Liederhandschrift (Zschr. f. deutsches Altertum 14, 449 ff., vgl. 30, 186 ff.) beweist, im 10. Jhdt. einsetzte, um im 12. u. 13. Jhdt. ihren Höhepunkt zu erreichen, vgl. die oben zu S. 93 verzeichnete Litteratur — Zu der Reaktion der Bettelorden gegen die weltliche Bildung (S. 167) vgl. das oben zu S. 92 Bemerkte. Daß die Ordensregeln der Dominikaner und Franziskaner das Lesen der heidnischen Autoren verboten, hat nach Comparetti namentlich F. X. Kraus (Gesch. d. christl. Kunst 2, 1, S. 46) entschieden betont. — „Schon verlor der Name des Klerikers seine eigentliche Bedeutung" (S. 167): vgl. dazu G. Kaufmann Gesch. d. Universitäten, Bd. 1, S. 71 und die Bedeutungsentwicklung von engl. clerk, franz. clerc. — Der Kampf zwischen Grammatik und Dialektik, den Verehrern der klassischen Studien und den Schultheologen, läßt sich am besten bei Johann von Salisbury (namentlich in seinem Metalogicus) erkennen, über ihn die Monographie von C. Schaarschmidt (Leipzig 1862). — Über Alexander de Villa Dei (S. 168) vgl. F. A. Eckstein Lateinischer Unterricht (s. oben), S. 33 f. und eine Leipziger Dissertation von K. J. Neudecker (1885). Sein Doctrinale ist herausgegeben von Reichling in Kehrbachs Monumenta Germaniae paedagogica Bd. 12 (Berlin 1893). Der Graecismus des Evrard von Bethune von Wrobel 1887. — Meistergesang und Scholastik (S. 169): vgl. die oben zu S. 144 angeführte Abhandlung v. Liliencrons. Über Wimpheling die Monographie von J. Knepper, Frei-

burg i. B. 1901. — „Nicht nur die Kenntnis ... des Altertums ging außerordentlich zurück“ (S. 169): Beispiele bei Eckstein S. 36. Über Roger Bacon s. oben zu S. 140 f. — Über Henri d'Andeli, den Verfasser der Bataille des sept arts (S. 169) vgl. die Monographie von Augustin (Straßburg 1886) und die Ausgabe des Gedichtes von Héron (Paris 1881). — „In Frankreich, dieser alten Heimat der Rhetorik“ (S. 169) vgl. die oben zu S. 118 angeführten Schriften von G. Kaufmann und O. Denk, ferner G. Voigt Wiederbelebung, Bd. 2, S. 334 ff. Daß man auch das Bedürfnis nach dem Griechischen dort sehr empfand, lehrt die Bestimmung von Vienne 1311 (Voigt 2, 359). Über Servatus Lupus vgl. L. Traube in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie. Phil.-hist. Kl. 1891, 389 ff. P. Tschackert Peter von Ailly. Gotha 1877. Über Gerson vgl. Realencykl. f. prot. Theol., 3. Aufl. Bd. 6, S. 612 ff.

Zu S. 170—180.

Die wichtigsten Werke zur Geschichte des italienischen Humanismus sind oben zu S. 106 zusammengestellt. — „wo inmitten der Kirche das römische Heidentum noch in tausend Gestalten fortlebte“ (S. 170): vgl. dazu die oben zu S. 16 verzeichneten Werke von Trede u. a., zahlreiche Belege auch bei Vogel Ratherius von Verona (2 Bde. 1854), Dresdner Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistl., Reuter Gesch. d. rel. Aufklärung und Burckhardt Kultur der Renaissance (6. Abschnitt). Eine hübsche Beleuchtung des Verhältnisses der Florentiner zur Kirche bei Karl Jentsch Geschichtsphilosophische Gedanken (Leipzig 1892), S. 159 ff. — Den Gegensatz der Renaissance zum asketischen Christentum (S. 171), der durch ihren Platonismus in einem höheren Sinne wieder ausgeglichen wird, hat auf ethischem Gebiet am schärfsten Lorenzo Valla zum Ausdruck gebracht (vgl. namentlich Janitschek a. a. O. S. 10 ff), vom Standpunkt der Staatsraison aber Machiavelli in seinen Discorsi (vgl. namentlich Dilthey im Archiv f. Geschichte der Philosophie. Bd. 4. Berlin 1891, S. 636 ff.). Die Literatur über Savonarola (S. 172 f.) ist gut verzeichnet von Franz. X. Kraus Geschichte der christl. Kunst

2, 2 (1900) S. 278. In diesem Werke sind auch die häufig verkannten oder doch unterschätzten christlichen Grundzüge der italienischen Renaissancebildung vortrefflich beleuchtet (namentlich S. 32ff., 62ff.). — „Ehrfurcht vor dem priesterlichen Stande als solchen" (S. 174): wie sie zu typischem Ausdruck kommt z. B. in dem Testament des Franz von Assisi (übersetzt bei P. Sabatier Leben des heil. Franz v. A. Deutsche Übersetzg. Berlin 1895. S. 249). — Über den „Austausch mit der moskemischen Kultur" (S. 174f.) vgl. oben S. 73ff., 140ff. Über religiöse Toleranz, die Idealisierung Saladins, die Ringparabel Burckhardt a. a. O. (6. Abschnitt), Reuter a. a. O. 2, 296ff. und E. Schmidts Ausführungen zur Vorgeschichte von Lessings „Nathan" im 2. Bde. seiner Lessingbiographie. Zu dem Wort von den drei Betrügern vgl. oben die Anmerkung zu S. 121. — Zum Folgenden (epikureische, stoische, platonische Richtung) vgl. namentlich die Ausführungen von Janitschek a. a. O. S. 1ff.; F. X. Kraus 2, 2, S. 51ff.; Voigt 2, 119ff. Über den Platonismus der Renaissance Arnsperger in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Bd. 9 (1899), S. 73ff. R. Rocholl Bessarion. Studie z. Gesch. der Renaissance. Leipzig 1904. — „die Geschichte des Dogmas war ja von Anfang an eine Hellenisierung des Christentums gewesen" (S. 176): die Beweise dafür im 1. Bde. von Adolf Harnacks Dogmengeschichte. — Zur Philosophie der Renaissance (Arbeiten von Fritz Schultze, Carrière, H. v. Stein u. a.) vgl. die Literaturübersichten bei Überweg-Heinze, Bd. 3. Die Bedeutung der Renaissance für die Geschichte der einzelnen Wissenschaften ist in den oben zu S. 140f. gebuchten Darstellungen nachgewiesen. — Kolumbus (S. 179): vgl. die oben zu S. 146 angeführten Werke von Peschel und Ruge, sowie S. Ruge Kolumbus. Berlin 1891. Die ältesten Weltkarten sind in 6 Abteilungen herausgegeben von Konrad Miller (Mappae mundi. Stuttgart 1895 bis 1898). — Laurentius Valla (S. 179): Joh. Vahlen (Vortrag), Berlin 1870. Jakob Caro Vorträge und Essays. Gotha 1906, S. 48ff. G. Mancini Vita di L. Valla. Firenze 1891. Voigt 1, 460ff. Angelo Politiano (S. 180): Gaspary Gesch. d. ital. Lit. 2, 218ff. K. Voßler Neue Heidelb. Jahrbücher 9, 121ff.

Zu S. 180—186.

Für den deutſchen Humanismus kommt neben den oben zu S. 106 verzeichneten Werken von G. Voigt und L. Geiger noch in Betracht das ältere Buch von Karl Hagen Deutſchlands religiöſe und literariſche Verhältniſſe im Zeitalter der Reformation. 3 Bde. Erlangen 1841—44. Grundlegend für die Erforſchung der Anfänge iſt das ſchon oben zu S. 96 genannte Werk von Burdach (Vom M.-A. zur Reformation), von dem eine weitausgreifende Neubearbeitung zu erwarten ſteht. Unter den Einzeldarſtellungen ſeien hervorgehoben die zahlreichen Arbeiten von Guſtav Bauch (Geſchichte des Leipziger Frühhumanismus. Leipzig 1899. Die Anfänge des Humanismus in Ingolſtadt. Leipzig 1901. Die Rezeption des Humanismus in Wien. Breslau 1903. Die Univerſität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus. Breslau 1904 u. a.), weiterhin Max Herrmann Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutſchen Humanismus. Berlin 1893. Derſelbe Die Rezeption des Humanismus in Nürnberg. Berlin 1898. Hartfelder Der Zuſtand der deutſchen Hochſchulen am Ende des Mittelalters (Hiſt. Zſchr. Bd. 64. 1890). Derſelbe Frühhumanismus in Schwaben (Württembergiſche Vierteljahrshefte f. Landesgeſch. N. F., Bd. 5, S. 63ff., 257ff.) Joachimſohn Die humaniſtiſche Geſchichtſchreibung in Deutſchland. Bonn 1895. Knepper Nationaler Gedanke u. Kaiſeridee bei den Elſäſſ. Humaniſten. Freiburg i. B. 1897. E. Bickel Wimpheling als Hiſtoriker. Diſſ. Marburg 1904. Weitere Nachweiſe bei Loſerth a. a. O. S. 613ff. — „Das nationale Pathos ... beſann ſich in Deutſchland ... auf die Geſchichte der deutſchen Nation“ (S. 181): vgl. die Nachweiſe bei Wattenbach Geſchichtsquellen § 1, ferner Joachimſohn und Knepper a. a. O. E. Schmidt Deutſche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Berlin 1904. — „auch in Deutſchland fehlte es nicht an Spuren ſolcher kosmopolitiſchen Tendenzen“ (S. 182): vgl. A. Springer Bilder aus der neueren Kunſtgeſchichte. Bd. 2 (2. Aufl. Bonn 1886), S. 25ff. Geiger a. a. O. S. 319. — Nationalhaß zwiſchen Italienern und Deutſchen (ebda.) vgl. oben S. 50f., 57ff. Belege für dieſe Zeit bei Voigt a. a. O. 2, 312. Geiger S. 143, 147, 276. Zum

Folgenden: G. Voigt Enea Silvio de' Piccolomini u. ſ. Zeitalter. 3 Bde. Berlin 1856—63. Anton Weiß Aeneas Sylvius Picc., ſein Leben u. Einfluß auf die lit. Kultur Deutſchlands. Graz 1897 (trotz verfehlter Auffaſſung und eines allzu panegyriſchen Tones wegen der Mitteilung ungedruckten Materials unentbehrlich). Joachimſohn Gregor Heimburg. Bamberg 1891. — Typen fahrender Poeten (S. 182f.) ſind Petrus Luder (über ihn die Monographie von Wattenbach. Karlsruhe 1869) und Konrad Celtes (über ihn Hartfelder Hiſt. Zſchr., Bd. 47. v. Bezold ebda. Bd. 49). Über Ulrich von Hutten (S. 183) das Werk von D. Fr. Strauß. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1871. — „Brüder vom gemeinſamen Leben" (S. 183): nicht nur ihre Beziehungen zu den humaniſtiſchen Studien ſind früher überſchätzt worden, auch ihre Bedeutung für das Schulweſen haben neuere Forſchungen erheblich einzuſchränken verſucht; nur ihr großes Verdienſt, durch ausgedehnte Schreibtätigkeit den erzieheriſchen Umgang mit Literaturwerken gefördert zu haben, kann ihnen nicht beſtritten werden; am beſten unterrichtet jetzt über ſie Guſt. Boerner Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinſamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim. Fürſtenwalde 1905. Vgl. auch Boerner in Tilles Deutſchen Geſchichtsblättern, Bd. 6 (1905), S. 241ff. Michael Schoengen Die Schule von Zwolle von ihren Anfängen bis zum Auftreten des Humanismus. Diſſ. Freiburg i. S. 1898. Weiteres bei J. Kämmel a. a. O. (ſ. oben zu S. 84) und F. Paulſen Geſchichte des gelehrten Unterrichts auf den deutſchen Schulen und Univerſitäten. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1896. — Über Nikolaus von Cues (S. 184). A. Meiſter in den Annalen des hiſt. Vereins für den Niederrhein Bd. 63, S. 21ff. (1897), über Wimpheling die Monographie von J. Knepper, Freiburg i. B. 1902 (dazu N. Paulus Zſchr. f. Geſch. des Oberrheins, N. F., 18, 46ff.), über Rudolf Agrikola, Hegius, Dringenberg und Rudolf von Langen die betr. Artikel der Allg. Deutſchen Biographie und der Realencyklop. f. prot. Theol. Über Reuchlin die Monographie von L. Geiger (Leipzig 1871), der auch Reuchlins Briefwechſel (Stuttg. u. Tübingen 1875) herausgegeben hat. Über Erasmus weiteres unten zu S. 186. —

Das Zitat aus Wolfgang Capito (S. 184) nach J. W. Baum Capito und Butzer (Elberfeld 1860), S. 25. Ähnliche Aussprüche bei Paul Merrlich a. a. O. (s. oben zu S. 156) S. 98ff. — Überschätzung der formalen Seite des Unterrichts im 16. Jhdt. (S. 185): L. Geiger a. a. O. S. 404 (Sturm, Trotzendorf usw.). Redeübungen und szenische Darstellungen (S. 185): Die Literatur des 15. und 16. Jhdts. bezeugt allenthalben die Vorliebe der Zeit für wissenschaftliche, sittliche, religiöse und politische Erörterungen in Gesprächsform, vgl. z. B. die einschlägigen Abschnitte von R. Hirzels Buch über den Dialog (s. oben zu S. 159)) und die umfängliche Flugschriftenliteratur der Reformationszeit. Ewald Horn Disputationen und Promotionen an den deutschen Universitäten. Leipzig 1894 (11. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekswiss.). P. Expeditus Schmidt Die Bühnenverhältnisse des deutschen Schuldramas u. seiner volkstümlichen Ableger im 16. Jhrdt. Berlin 1903. — Gründungsjahre der deutschen Universitäten (S. 185): 1348 Prag, 1365 Wien, 1386 Heidelberg, 1388 Köln, 1392 Erfurt, 1409 Leipzig, 1419 Rostock, 1424 Löwen, 1456 Greifswald, 1460 Freiburg und Basel, 1472 Ingolstadt, 1473 Trier, 1476 Mainz und Tübingen, 1502 Wittenberg, 1506 Frankfurt a. O. — Erfindung der Buchdruckerkunst: H. Meisner und J. Luther Die Erfindung der Buchdr. Bielefeld u. Leipzig 1900. Von den sonstigen Festschriften des Jubiläumsjahres 1900 seien genannt die von A. Börckel, G. Milchsack, P. Schwenke, G. Zedler sowie die Festschrift der Stadt Mainz, bearbeitet von O. Hartwig (Leipzig 1900). Eine bemerkenswerte Zusammenstellung von Lobpreisungen der Buchdruckerkunst gibt H. Heidenheimer. Vom Ruhm Joh. Gutenbergs. Mainz 1900. — Die Zitate aus Franciscus Irenicus (Franz Friedlieb) und Heinrich Bebel (S. 186) nach Karl Hagen a. a. O. 1, 238. Huttens Jubelruf bei Strauß a. a. O. Bd. 1, S. 329. Das Zitat aus des Erasmus Briefen steht in der zehnbändigen Leidener Ausgabe seiner Werke von Le Clerc (1703—06), Bd. 3, S. 415. Aus der zahlreichen Literatur über Erasmus hebe ich hervor die Monographien von F. D. Stichart (Leipzig 1870) und Ephraim Emerton (London 1899). M. Reich West-

deutsche Zeitschrift. Ergänzungsheft 9. 1896. Ferner A. Richter Erasmus-Studien. Leipzig 1891. Hartfelder im Historischen Taschenbuch. 6. Folge. Jahrg. 12. Leipzig 1892. G. Glöckner Das Ideal der Bildung u. Erziehung bei Erasmus v. R. Dresden 1889.

Zu S. 186—201.

Die hier behandelten Dinge sind eingehend dargestellt von W. Maurenbrecher Geschichte der katholischen Reformation, Bd. 1 (Nördlingen 1880). Knapp und geistreich sind sie unter dem wichtigsten Gesichtspunkt zusammengefaßt von Paul Wernle Die Renaissance des Christentums im 16. Jhdt. Tübingen 1904. Über den Kardinal Ximenes (über diesen jetzt auch Konrad Häbler Geschichte Spaniens unter den Habsburgern. Bd. 1. Gotha 1907) und die S. 188 genannten französischen und englischen Theologen belehren die einschlägigen Artikel der Realencyklop. f. prot. Theol. Vgl. auch Loserth S. 700ff. Über Ludovikus Vives (S. 189) auch Kayser im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 15, S. 307. Über die Klosterreformen in Deutschland näheres bei W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 529ff. (vgl. 491ff.), K. Müller Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 119ff. Ferner Theodor Kolde Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz. Gotha 1879. Über Nikolaus von Cues die schon oben genannten Monographien von Düx (Regensburg 1847) und Scharpff (Tübingen 1871). Über ihn, Gabriel Biel, Heylin von Stein und Werner Rolewinck (S. 189) auch die betr. Artikel der Realencyklop. f. prot. Theol. u. der Allg. Deutschen Biographie. — Über Wessel Gansfort (S. 189) N. Paulus in der Zeitschrift „Der Katholik" 1900, Bd. 2. Johann Pupper von Goch: (S. 190): Monographie von Otto Clemen. Leipzig 1896. Johann Ruchrath von Oberwesel: O. Clemen Deutsche Zschr. f. Geschichtswissenschaft, N. F., 2 (1898), 143ff. N. Paulus Katholik 1898, 44ff. — Die Wittenberger Antrittsrede Melanchtons (S. 190) im Corpus-Reformatorum edd. Bretschneider et Bindseil (Halae et Brunsv. 1834) Bd. 11, S. 15. — Das Handbuch des christlichen Streiters (Enchiridion militis christiani) (S. 191) knüpft an ein alttestament-

liches Bild an, das in den Pauliniſchen Briefen (Kor. 2, 10, 4. Eph. 6, 10ff. Tim. 2, 2, 3) weitergeführt wurde. Vgl. dazu Erich Schmidt Charakteriſtiken. 2. Reihe. Berlin 1901. S. 1ff. (Der chriſtliche Ritter) und die ergänzenden Nachweiſe von Paul Weber Beiträge zu Dürers Weltanſchauung. Straßburg 1900. S. 13ff., 18ff. Das „Lob der Torheit" (Moriae Encomion) in Sebaſtian Francks Verdeutſchung iſt neu herausgegeben von Ernſt Götzinger, Leipzig 1884. J. Bruns Erasmus als Satiriker (in deſſen Vorträgen u. Aufſätzen. München 1905). — „in der frommen Hingabe an Jeſus Chriſtus" (S. 193): vgl. die ſchöne Stelle bei Geiger a. a. O. S. 544. — Geiler von Kaiſersberg (S. 195): ſeine ausgewählten Schriften ſind in 4 Bdn. hrsg. von Ph. de Lorenzi, Trier 1881—83. L. Dacheux Un réformateur catholique à la fin du XVe siècle. Straßburg 1876 (übſ. von Lindemann, Freiburg 1877). — Die jüngere Humaniſtengeneration (S. 195): W. Kampſchulte Die Univerſität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation. 2 Bde. Trier 1858—60. G. Oergel Beiträge z. Geſchichte des Erfurter Humanismus (Mitteilgn. des Vereins f. Geſch. von Erfurt, Bd. 15. 1892). Derſelbe in den Jahrbüchern der Kgl. Akademie zu Erfurt, N. F., Bd. 19. G. Bauch Die Univerſität Erfurt ſ. oben zu S. 180. Kampſchulte De Joanne Croto Rubeano. Bonn 1862. Einert Joh. Jäger. Jena 1883. C. Krauſe Helius Eobanus Heſſus. 2 Bde. Gotha 1879. Derſelbe Euricius Cordus. Hanau 1863. Über Konrad Mudt (Mutianus Rufus) vgl. Dilthey im Archiv f. Geſch. der Philoſophie, Bd. 5 (1892), S. 346ff. Weitere Lit. in der Realencyklop. f. prot. Theol. und bei Janſſen a. a. O. Bd. 2, S. 23ff. Die Bezeichnung des Erasmus als „Momus" ſtammt von Luther (Ausg. v. Walch 22, 1670). — Polemik Jakob Lochers gegen Wimpheling (S. 195f.): Knepper a. a. O. J. Schlecht Zu Wimphelings Fehden mit Locher (in der Feſtgabe für K. T. v. Heigel. München 1903). Reuchlin und Pfefferkorn: vgl. Geiger Joh. Reuchlin (Leipzig 1871). Derſelbe in den Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, Bd. 9. Zum Folgenden: W. Brecht Die Verfaſſer der Epistolae obscurorum virorum, Straßburg 1904. L. Geiger Das Studium der hebräiſchen

Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jhdts. Berlin 1870. W. Bacher Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jhdt. 1892. — Das Thema „Humanismus und Reformation" ist u. a. aufschlußreich behandelt in den Schriften von Paul Drews über Pirckheimers Stellung zur Reformation und über Humanismus und Reformation (beide Leipzig 1887), weiterhin von W. Dilthey im Archiv f. Geschichte der Philosophie, Bd. 5, S. 337ff., in dem oben zu S. 186 genannten Vortrag von Paul Wernle, von Max Lenz (Ausgewählte Vorträge und Aufsätze S. 23ff.) und in meinen oben S. 364 und zu S. 158 verzeichneten Vorträgen.

Viertes Kapitel.

Das religiöse Leben des Mittelalters.

Für die in diesem Kapitel behandelten Dinge ist das grundlegende Werk Albert Hancks Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 1 bis 4 (bis zum Schluß der staufischen Zeit). Leipzig 1887—1903. (Bd. 1 ist 1904 in 3. u. 4. Auflage erschienen). Alle früheren Darstellungen der deutschen Kirchengeschichte insbesondere F. W. Rettberg, Bd. 1 u. 2. Göttingen 1846—48. W. Krafft, Bd. 1. Berlin 1854. J. Friedrich, Bd. 1 u. 2. Bamberg 1867—69) sind durch diese Meisterleistung überholt. Durchweg zu vergleichen sind die einschlägigen Abschnitte in dem klassischen Werke Adolf Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3. Freiburg i. B. 1890 (3. Aufl. 1898), in Desselben Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 2. ebda. 1891, 3. Aufl. 1898, F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1905. R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2. Erlangen u. Leipzig 1898, sowie in den Lehrbüchern der allg. Kirchengeschichte von W. Möller (Bd. 1 u. 2. Freiburg i. B. 1889—91, Bd. 1, 2. Aufl. von H. v. Schubert 1902. Bd. 2, 2. Aufl. 1893) und K. Müller (Bd. 1 u. 2 ebda. 1892—1902.)

Zu S. 202—207.

„Prädisposition der Germanen für die Religion Christi" (S. 203): für dies Vorurteil ließen sich eine Reihe von Zeugen

anführen von Flacius und den altprotestantischen Apologeten an bis auf H. Rückert (Kulturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Überganges aus dem Heidentum in das Christentum, 2 Bde. Leipzig 1853f). Giesebrecht Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 1, 50ff. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1846) 1, 251f. Vilmar in der Einleitung zu seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur (zuerst 1847), Michel Die römische Kirche, ihre Einwirkung auf die germanischen Stämme und das deutsche Volk. 2. Ausg. Halle 1891. S. 80, 132, 238 u. a. Moll-Zuppke Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande (Leipzig 1895), S. 130. Thomasius-Seeberg Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (1889), S. 3; weiterhin die Arbeiten von Lechler, Freyde u. a. — „Auch die Versuche ... Analogien aufzudecken" (S. 203): z. B. bei W. Krafft a. a. O. 1, 128ff., aber auch bei Rettberg, Moll, Konrad Maurer u. a. vgl. L. Tobler Das germanische Heidentum und das Christentum (Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, Bd. 2, auch in dessen Kleinen Schriften. Frauenfeld 1897, S. 157ff.). Hat doch Karl Simrock in seinem Handbuch der deutschen Mythologie (6. Aufl. Bonn 1887) sogar wahrscheinlich machen wollen, daß die Germanen schon vor der Einführung des Christentums dem (angeblich den frühesten Ausgangspunkt ihres religiösen Denkens bildenden) Monotheismus aufs neue sich angenähert und darum die Erfüllung dieses Bedürfnisses durch das Christentum freudig begrüßt hätten. — Die Religion der alten Germanen (S. 203): zu beachten ist die Charakteristik bei Chantepie de La Saussaye in seinem schon wiedergeholt genannten Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2 (3. Aufl. Freiburg i. B. 1904) sowie in Geschiedenis van den Godsdienst der Germanen. Haarlem 1900 (englische Übersetzung, Boston 1902). Besonders lehrreich ist die Darstellung von E. Mogk Germanische Mythologie. 2. Aufl. Straßburg 1898 (Sonderabdruck aus Pauls Grundriß der germanischen Philologie), wo auch die ältere Literatur verzeichnet ist. Derselbe Germanische Mythologie. Sammlung Göschen N. 15. Leipzig 1906. Außer den dort aufgezählten Werken wäre noch zu nennen Paul Herrmann Deutsche Mytho-

logie (2. Aufl. 1906) und Nordische Mythologie (Leipzig 1903) sowie Eduard Hugo Meyer Germanische Mythologie (Berlin 1891) und Mythologie der Germanen (Straßburg 1903). — „von der mythischen Religionsstufe zu der ethischen" (S. 204): diese Gegensätze sind vortrefflich entwickelt in dem tiefdringenden Buche von Wilh. Herrmann Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. — „Wer das Christentum als Dogma betrachtet . . ." (S. 204): vgl. dazu z. B. H. Schultz Religion und Sittlichkeit (Theol. Studien u. Kritiken 1883, S. 60 ff.) ferner Th. Zieglers Geschichte der christlichen Ethik (s. oben zu S. 31) und F. Paulsens System der Ethik. — „als absolut freies und persönliches Wesen die Welt regiert" (S. 205): vgl. dagegen die Rolle, die der Personifikation des Schicksals (Wurt) im altgermanischen Glauben zukommt (bei E. Mogk § 36); auch im altsächs. Heliand erscheint noch ein über der Macht der Götter waltendes unabwendbares Verhängnis (vgl. die Nachweise bei Hauck a. a. O. 2, 714).

1. Kirche und Mönchtum.

Zu S. 207—220.

„In eine fertige Kirche waren einst die Germanen eingetreten" (S. 207): vgl. dazu die knappe und klare Darstellung in K. Müllers Kirchengesch. Bd. 1, S. 223 ff., 290 ff. — über den Arianismus der Germanen (S. 208) K. Müller Kirchengesch. § 79 u. 86. — „So hatte einst vom Niederrhein her die Wodansverehrung" (S. 208): vgl. E. Mogk a. a. O. § 54. — Zu S. 209 ff. vgl. die oben zu S. 16, 29 (Harnack Mönchtum) u. 25 ff. angeführten Werke, ferner Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 1, S. 67 ff. Karl Müller Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche (Preußische Jahrbücher, Bd. 93, 1898). H. Pfannenschmid Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus. 1869. Gustav Anrich Das antike Mysterienwesen in seinem Verhältnis zum Christentum. Straßburg 1894. v. Dobschütz Der altchristliche Roman (Deutsche Rundschau. April 1902). J. Geffcken Aus der Werdezeit des Christentums. Leipzig 1902

(Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 54). L. v. Sybel Die christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst. Bd. 1. Marburg 1906. — „Dadurch daß im 9. Jhdt. die Einteilung des Reichs in Seelsorgerbezirke durchgeführt wurde" (S. 211): vgl. Hauck a. a. O. Bd. 1, S. 209ff.; 2, 657ff. — Karl der Große: vgl. die Literatur oben zu S. 18 u. 160ff. — Askese im Neuen Testament (S. 213f.): vgl. die oben zu S. 134 angeführte Literatur (Harnack, Loofs, Ratzinger, Jacoby). — „Beide sind vielmehr Teilerscheinungen jenes . . . Umstimmungsprozesses" (S. 213): vgl. dazu oben S. 176. Ferner A. Harnack Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. Berlin 1902. Otto Pfleiderer Das Urchristentum. 2. Aufl. Berlin 1902. Paul Wernle Die Anfänge unserer Religion. Freiburg 1904. K. Weizsäcker Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. 1892. E. v. Dobschütz Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904. E. Hatch Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Freiburg i. B. 1892. W. Bousset Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen 1892. Albrecht Ritschl Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. Über die späteren Arbeiten von Hatch, Harnack, Loening usw. F. Loofs in den Theologischen Studien und Kritiken. 1890, 619ff. Das Zitat aus Alkuin (S. 214) stammt aus dessen Briefen, vgl. Hauck a. a. O. 2, 124f.; ein ähnliches bei Augustin (Reuter Augustinische Studien S. 476). Über die Geschichte der Askese das grundlegende Werk von Otto Zöckler Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897 (erste Bearbeitung: Kritische Geschichte der Askese 1863). Wie das soziale Elend des römischen Weltreichs die Propaganda für das Mönchtum befördert hat, zeigt namentlich Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, Deutsch von A. Harnack, S. 24ff. „Das Reich Gottes" (S. 214): J. Köstlin Religion und Reich Gottes. Gotha 1894. Joh. Weiß Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. Derselbe Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. Gießen 1900. W. Baldensperger Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit. 3. Aufl. Straßburg

1903. Paul Wernle Die Reichgotteshoffnung in den älteſten chriſtl. Dokumenten und bei Jeſus. Freiburg 1903. W. Bouſſet Das Weſen der Religion. Halle 1904 (beſ. S. 205ff.). A. Meyer Die moderne Forſchung über die Geſchichte des Urchriſtentums. Freiburg i. B. 1898. Adolf Jülicher Neue Linien in der Kritik der evangeliſchen Überlieferung. Gießen 1906 (vorzüglicher kritiſcher Bericht über die neueſten Forſchungen zum Leben Jeſu und zur Kenntnis des Jeſusbildes der älteſten Gemeinden). — „zugleich der Kriſtalliſationspunkt für alle Ausgeburten einer tollen Phantaſik" (S. 215) vgl. Weingarten Zſchr. für Kirchengeſchichte, Bd. 1, 1877, S. 1ff. 545ff. H. Uſener Der heilige Theodorus. Leipzig 1890. W. Israel Zeitſchr. für wiſſenſchaftl. Theologie Bd. 23, S. 145ff. — „Wenn die Askeſe aber ſchon im Altertum ſich nur unter Kämpfen durchſetzen konnte" (S. 215): vgl. K. Müller Kirchengeſchichte § 65 (Bd. 1, S. 213ff.). Zöckler Askeſe u. Mönchtum, S. 90, 97ff., 103ff., 149ff. — „zu einem Staatswesen, das nicht mehr durch den religiöſen Enthuſiasmus" (S. 215): vgl. H. Weinel Paulus als kirchlicher Organiſator. Freiburg i. B. 1899. — „Die Kirche folgte der ihr eingeborenen Politik" (S. 216): vgl. dazu oben S. 25. Über die Anfänge der aſketiſchen Regelung des prieſterlichen Lebens K. Müller a. a. O. 1, 223, auch den Artikel „Coelibat" in der Realencyklop. f. prot. Theol. und in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. Über das novatianiſche und donatiſtiſche Schisma vgl. ebenda. — Gründung des Benediktinerordens (S. 218): Karl Müller 1, 315ff. Benedikt von Aniane (geſt. 821) ebda. S. 361. Hauck 2, 528ff. Über die Cluniacenſer (10. Jhdt.) das zu S. 20 genannte Werk von Sackur, über Karthäuſer, Ciſtercienſer, Prämonſtratenſer, Karmeliter und Auguſtinereremiten die betr. Artikel der genannten theologiſchen Enzyklopädien und Hauck 4, 311ff. Literatur über die Bettelorden bei K. Müller 1, 565. Loſerth a. a. O. S. 15ff.

II. Auguſtin.

Individualismus im Mittelalter (S. 220f.): O. Gierke Genoſſenſchaftsrecht 3, 621. — Der römiſche Rechtsgeiſt, Tertullian,

Cyprian (S. 221f.); vgl. E. Preuſchen Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rückſicht auf die Bußdisziplin unterſucht. Diſſ. Gießen 1890. K. H. Wirth Der Verdienſtbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892. Weitere Lit. in den theol. Enzyklopädien. Daß Tertullian Juriſt geweſen ſei, wird allerdings beſtritten von Schloßmann Ztſchr. f. Kirchengeſchichte. Bd. 27. 1906. O. Ritſchl Cyprian von Karthago. Göttingen 1885. Ferner F. X. Funks Artikel über Bußdisziplin in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon und die einſchlägigen Ausführungen in Harnacks Dogmengeſchichte, Bd. 2 u. 3. Leſenswert ſind die Ausführungen von Paul Ilgen Preußiſche Jahrbücher, Bd. 71, S. 276ff., 311ff. — Novatianiſche Kriſis (S. 222): vgl. oben zu S. 216. — Zur Charakteriſtik Auguſtins (S. 222ff.): Adolf Harnack Auguſtins Konfeſſionen. Gießen 1888 (wieder abgedruckt in deſſen Reden und Aufſätzen. Berlin 1906). Derſelbe Dogmengeſchichte Bd. 3, S. 54ff. L. O. Bröcker Frankreich in den Kämpfen der Romanen, der Germanen und des Chriſtentums. Hamburg 1872, S. 212ff. Dilthey Einl. in d. Geiſteswiſſ. Bd. 1, S. 322ff. Rud. Eucken Die Lebensanſchauungen der großen Denker. Leipzig 1890, S. 258ff. Weitere Lit. ſ. oben zu S. 15. Zu Paulus (S. 226f.): Paul Wernle Der Chriſt und die Sünde bei Paulus. Freiburg i. B. 1897. Theodor Simon Die Pſychologie des Apoſtels Paulus. Berlin 1897. H. Weinel Paulus, 1904. W. Wrede Paulus, 1905. Zum Folgenden: A. Harnack Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche (Ztſchr. für Theologie u. Kirche, Bd. 1, 1891, S. 8ff.). K. Kühner Auguſtins Anſchauung von der Erlöſungsbedeutung Chriſti. Heidelberg 1890. F. Sieffert Die neueſte theologiſche Forſchung über Buße und Glaube. Berlin 1896, S. 5ff. — über den „Auguſtin der Konfeſſionen“ (S. 227) vgl. außer dem eben angeführten Vortrag Harnacks F. v. Bezold Ztſchr. f. Kulturgeſchichte Bd. 1 (Berlin 1894), S. 152ff. Luthers Urteil bei Walch 22, 2054. — Zu S. 227ff. O. Rottmanner Der Auguſtinismus. München 1892. F. Loofs über den Semipelagianismus in der Realencyklop. f. prot. Theol. 3. Aufl. 18, 192ff. G. J. T. Lau Gregor I. der Große, nach

seinem Leben und seinen Lehren. Leipzig 1845. F. H. Dudden Gregory the Great. 2 Bde. London 1905.

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Christentums.

A. Die zivilisatorisch-missionierende Epoche.

Zu S. 230—236.

Über die Aneignung des Christentums durch die deutschen Stämme belehrt der 1. Band von Haucks Kirchengeschichte. „Die fränkische Kirche des 6. Jahrhunderts, zunächst durchaus von römischen Klerikern besetzt" (S. 232): Hauck 1, 126f. R. Müller 1, 296f. — „Die ungeheuren sittlichen Verirrungen": vgl. z. B. G. Kaufmann Deutsche Geschichte 2, 61ff., 141ff., 185ff. J. W. Loebell Gregor von Tours und s. Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1869 (oben zu S. 18). Hauck 1, 166ff. — „Mit rechtlichen und zeremoniellen Vorschriften" (S. 233): Hauck 1, 204ff. — „die germanische Anschauung vom Priestertum": E. Mogk Germanische Mythologie (im Grundriß der germanischen Philologie, 2. Aufl. Bd. 3) § 89. „der schon vom Heidentum her vertraute Gedanke an das Jenseits": Mogk § 82. — „Mit Stolz nannten sich die Franken das Volk Christi" (S. 234): Zeugnisse dafür namentlich im Prolog zur Lex salica (dazu Hauck 1, 176f.) und im Eingang von Otfrieds Evangelienbuch. — „In ihm fand der alte Aberglaube eine neue Begründung" (S. 234): Mogk § 90f. Über die Bedeutung der sog. Translationen für die Ausbreitung des Christentums Wattenbach Geschichtsquellen, 6. Aufl. 1, 189, 239, 253ff. u. ö. C. A. Bernoulli Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. Stephan Beissel S. J. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland (47. u. 54. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i. B. 1890/92). Derselbe Die Verehrung Unserer Lieben Frau in Deutschland während des Mittelalters (ebda. Ergänzungsheft 66, 1896). Zum Folgenden namentlich Hauck 1, 117ff. 150, 176ff., 194ff., 297ff., 2, 678ff. — Anfänge der deutschen Predigt (S. 235): Hauck 1, 204ff. und die oben zu S. 95 angeführten Werke. Kirchlicher Gesang: Hauck 1, 206. Hoffmann von Fallersleben Geschichte des deutschen Kirchenliedes. 3. Aufl. Hannover 1861.

Ph. Wackernagel Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jhdts. 5 Bde. Leipzig 1864—77. W. Bäumker Das katholische deutsche Kirchenlied, 2 Bde. Freiburg i. B. 1883—86. Kelle Geschichte d. d. Lit. 1, 47f. 73. 146f. 197. — „Sonntagsheiligung" (S. 235): Hauck 1, 207. Unseren Vorfahren war dagegen der Donnerstag heilig (Mogk § 65). — Parochialverfassung (vgl. auch oben S. 211): R. Müller § 92 und die dort aufgeführte Literatur. Dazu Ulrich Stutz Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. Bd. 1. Berlin 1895. Derselbe Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-german. Kirchenrechts. Berlin 1895. Werminghoff Geschichte der Kirchenverfassung Deutschl. i. M.-A. Bd. 1. 1905. — Über den wichtigen Begriff der öffentl. Kirchenstrafen (S. 236): E. Friedberg Aus deutschen Bußbüchern. Halle 1868, S. 3ff. Zum Folgenden Hauck 1, 209ff. G. Ratzinger Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg i. B. 1868. 2. Aufl. 1884. — Asylrecht: R. G. Bindschedler Kirchliches Asylrecht und Freistätten in der Schweiz. Stuttgart 1906. Gottesfrieden und Landfrieden: C. F. Küster De treuga et pace dei. Rechtsgeschichtliche Studien. Köln 1902. K. Zeumer Der deutsche Urtext des Landfriedens von 1235, das älteste Reichsgesetz in deutscher Sprache (Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere d. Geschichtskunde 28, 435ff. 1903). B. Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. 1, 485. — Eheverbote: Hauck 1, 437f. 491. 506f.; 2, 38f. Löning Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Bd. 2 (1878), S. 542ff. Weitere Lit. oben zu S. 27. — Blutrache: G. Kaufmann Deutsche Geschichte 1, 160ff. P. Frauenstädt Blutrache u. Totschlagsühne im deutschen Mittelalter. Leipzig 1881.

Zu S. 236—252.

Die Literatur über das Mönchtum oben zu S. 207ff. Eindruck der Askese auf die Germanen (S. 237): die wertvollsten Zeugnisse dafür in der Lebensbeschreibung des heil. Severin, vgl. Wattenbach Geschichtsquellen 6. Aufl. 1, 44ff. G. Kaufmann Deutsche Geschichte 2, 23ff. Hauck 1, 328ff. Über Chlodowechs Stellungnahme Hauck 1, 105ff., 227ff. Levison in den Bonner Jahrbüchern Bd. 103. Pippin und Karl: Hauck 2, 12. —

Columba: Hauck I, 240ff. Wattenbach 1, 115ff. Zöckler Askese und Mönchtum S. 381ff. — Aufschwung des Klosterwesens seit dem Ende des 6. Jhdts. (S. 237f.): Hauck 1, 239. — Bußzucht (S. 238f.): G. E. Steitz Das römische Bußsakrament. Frankfurt 1854. H. Wasserschleben Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. H. J. Schmitz Die Bußbücher u. die Bußdisziplin der Kirche. 2 Bde. 1883—98 (vielfach anfechtbar). Hauck 1, 212ff., 252ff.; 2, 223 ff., 664ff. Über die Privatbuße: Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengesch. 3. Aufl. (Halle 1893) § 59. R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2 (Erlangen u. Leipzig 1898), S. 28ff. — Vertiefung des Sündengefühls seit dem 7. Jhdt.: Hauck 1, 291ff.; 2, 699ff. — Verstrickung der fränkischen Kirche in politische und soziale Verhältnisse (S. 240): Hauck 1, 353ff. — Bonifatius: Hauck 1, 410ff. Die Literatur über die sog. römische Frage s. bei Dahlmann-Waitz (oben S. 364) unter N. 3189. Vgl. Karl Müller Kirchengeschichte § 105. — Über Karls des Großen Kirchenregiment (S. 243): Hauck, 2, 67ff., 185ff. K. Müller § 107f. J. A. Ketterer Karl der Große u. die Kirche. München u. Leipzig 1898. Weiteres oben zu S. 18 (F. Platz u. a.) sowie die fleißige Arbeit von E. Perels Die kirchlichen Zehnten im karolingischen Reich. Berlin 1904. — Ergebnisse der kirchlichen Erziehungsarbeit im karolingischen Zeitalter: Hauck 2, 649ff. Das Zitat aus Otfrieds Evangelienbuch (S. 242) steht 1, 28, 9. Über die bischöflichen Sendgerichte: Hauck 2, 672ff. A. M. Koeniger Die Sendgerichte in Deutschland. Bd. 1. 1907. — Beispiele für die Macht des asketischen Gedankens (S. 242f.): vgl. die lehrreichen Sammlungen von Zöckler Askese und Mönchtum S. 433ff. — Über Aldebert (8. Jhdt.): Hauck 1, 507ff. Chrodegang von Metz: Hauck 2, 59ff. Zöckler S. 423f. Karl der Große und Ludwig der Fromme: Hauck 2, 520ff., 528ff. (Benedikt von Aniane, vgl. auch Zöckler S. 393ff.). 3, 368. — Charakteristik der geistlichen Literatur dieses Zeitraums (S. 243): Hauck 2, 676ff. R. Seeberg Die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. Bd. 9. 1888, S. 91ff., 148ff.). Rippold

Das Leben Jesu im Mittelalter (in den Berner Beiträgen zur Geschichte der schweiz. Reformationskirchen. Bern 1884, S. 346ff.). — Über Gregor von Tours (S. 244) vgl. das oben zu S. 18 u. 232 genannte Buch von Löbell, ferner Hauck 1, 193ff. und Seeberg a. a. O. S. 92ff. Über Venantius Fortunatus, dessen Opera poetica F. Leo (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 1. 1888) herausgegeben hat, die Abhandlung von W. Meyer (Abhandlungen der Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F., 4. 1901) und Hauck 1, 197ff. Unter den zahlreichen Ausgaben der Lex salica seien hervorgehoben die von Behrend (2. Aufl. Weimar 1897) und Geffcken (Leipzig 1898). Über die Homilien des Eligius: Hauck 1, 288ff., 301f., über Pirmin Derselbe 1, 315ff. Über Bonifatius (außer Hauck a. a. O.) Cruel Geschichte der deutschen Predigt S. 13ff. Über Hrabanus Maurus Hauck 2, 577ff. Das Wessobrunner Gebet bei Müllenhoff u. Scherer Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jhdt. 3. Ausg. v. E. Steinmeyer. Berlin 1892, N. 1, das Muspilli ebda. Nr. 3. Ausgaben des Heliand von E. Sievers (Halle 1878), M. Heyne (3. Aufl. Paderborn 1883) und O. Behaghel (Halle 1882). Ausgabe der altsächsischen Genesisbruchstücke: Jangemeister und Braune in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern 4 (1894), 205, auch bei P. Piper Die altsächs. Bibeldichtung (Stuttgart 1897) und Behaghel Heliand und Genesis (Halle 1903). Literatur über Heliand und Genesis bei R. Kögel Geschichte der deutschen Literatur (Straßburg 1894) 1, 276, 288ff. (dazu ein 1895 erschienenes Ergänzungsheft). O. Behaghel Der Heliand u. d. altsächs. Genesis (Gießen 1902) u. a. weisen beide Werke verschiednen Verfassern zu. Otfrieds Evangelienbuch wurde herausgegeben u. a. von J. Kelle (3 Bde. Regensburg 1856—81), P. Piper (2 Bde. Freiburg i. B. 1878 bis 1884) und O. Erdmann (Halle 1882). Dazu E. Steinmeyer in der Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. 14, 619ff., ferner die bedeutsamen Otfriedstudien A. Schönbachs (Zschr. f. deutsches Altertum. Bd. 38—40. 1894—96) und desselben Aufsatz über deutsches Christentum vor tausend Jahren (Cosmopolis 1, 1896, S. 605ff.). Über das Nachwirken dieser religiösen Auf-

faſſungen noch im 11. u. 12. Jhdt.: Hauck 4, 100ff. Lamprecht Deutſche Geſchichte 3, 171. 216ff. Seeberg a. a. O. S. 161. — Zu dem Worte „Gottes Dienſt“ (S. 247) vgl. R. v. Raumer Die Einwirkung des Chriſtentums auf die ahd. Sprache S. 309. — Gottſchalks Prädeſtinationslehre: H. Schroers Der Streit über die Prädeſtination im 9. Jhdt. Freiburg i. B. 1884. Hauck 2, 598. 702. Seeberg Dogmengeſchichte 2, 16ff. — „Das ganze öffentliche und das rechtliche Leben verlief in ſolchen typiſch-ſymboliſchen Handlungen“ (S. 248): Beiſpiele bei Lamprecht Deutſche Geſchichte 2, 181ff. vgl. auch Zöckler Askeſe S. 449f., 453 Anm. 2. G. Ellinger Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit u. Lüge im 10., 11. u. 12. Jhdt. Berliner Diſſ. 1884, S. 92f. Verwandte Betrachtungen auch bei Zappert Über den Ausdruck geiſtigen Schmerzes im Mittelalter (Denkſchriften der Wiener Akademie. Phil.-hiſt. Kl. Bd. 5. 1854, S. 75ff.) und bei F. Panzer Dichtung u. bildende Kunſt des deutſchen Mittelalters in ihren Wechſelbeziehungen (Neue Jahrbücher f. d. klaſſ. Altertum, Geſch. u. deutſche Lit. 1904. 1, 146ff. K. v. Amira Die Handgebärden in den Bilderhandſchriften des Sachſenſpiegels (Abhdlg. d. Münch. Akadem. d. Wiſſenſch. 1905). — „deshalb verſtand man das Erlöſungswerk Chriſti auch nicht von dieſer Seite“ (S. 248): Hauck 1, 196; 2, 714ff. Seeberg a. a. O. S. 157ff. — Zu Gregor des Großen Chriſtologie (S. 248f.) vgl. G. J. T. Lau Gregor I. (oben zu S. 227ff.) S. 431ff. und für das Folgende die entſprech. Abſchnitte in den dogmengeſchichtlichen Lehrbüchern von Harnack, Seeberg und Looſs. — „Es war die Schuld der ſozialen Verhältniſſe“ (S. 250): Waitz Verfaſſungsgeſchichte 5, 220ff. v. Inama-Sternegg Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte 1, 287f. — Otfried und Heliand nur von einem kleinen Publikum gewürdigt: Kelle 1, 119. 173. 181. Wie die volkstümliche chriſtliche Poeſie ausſah, erfährt man viel eher aus dem Petruslied, der Samariterin, Ratperts (nur in lateiniſcher Überſetzung erhaltenem) Gallusleb und dem Georgslied. — Über Hrabanus Maurus (S. 251), deſſen Ruhm wohl am lauteſten von Trithemius verkündigt worden iſt, vgl. Wattenbach Geſchichtsquellen, 6. Aufl. 1, 234 (wo lit. Nachweiſe) und die ſchon oben erwähnte

Würdigung bei Hauck 2, 577ff., 699ff., ferner A. E. Schönbach Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters (Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Phil.-hist. Kl. Bd. 140. 1903). — Über Alkuin und den schon bei ihm erkennbaren Zwiespalt zwischen Dogma und Frömmigkeit: Hauck 2, 130ff. 173. 221; 3, 302 (Hrotsvith). — Anselmsche Satisfaktionslehre (S. 252): gegen H. Cremers bestechende Herleitung dieser aus germanischen Rechtsbegriffen (Theol. Studien und Kritiken 1880, 7ff. 1893, 316ff.) s. die einschränkenden Ausführungen von Loofs (Leitfaden § 62) R. H. Wirth Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892, S. 34. — Gottschalk (S. 252): s. oben zu S. 247. Über den germanischen Fatalismus vgl. Hauck 2, 677, 713f. 4, 542. — Augustinismus (S. 252): vgl. Rottmanner u. a. (oben zu S. 227ff.) sowie Loofs § 57, 4 nebst den dort im Register unter „Augustin" verzeichneten Stellen.

Zu S. 252—258.

Das beständige Ineinanderrinnen von Glaube und Aberglaube in jener Zeit ist an reichen Beispielen veranschaulicht bei Hauck 2, 678—99. Vgl. auch W. Moll Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande. Deutsch bearb. von P. Zuppke. Leipzig 1895, Bd. 1, S. 314ff. Zur Marienverehrung s. die oben zu S. 27 verzeichneten Abhandlungen, ferner Anselm Salzer Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateln. Hymnenpoesie des Mittelalters. Progr. Seitenstetten 1893. Über die Visionsliteratur des Mittelalters: Kelle 1, 145f. 202f.; 2, 192—96. C. Fritzsche Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jhdts. 2. Teile. Heilbronn 1886/87. Beissel Ergänzungsheft 54 zu den Stimmen aus Maria-Laach S. 49ff. Für die m.-altl. Wundergläubigkeit sind namentlich die eschatologischen Anschauungen bezeichnend, vgl. W. Bousset Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche. Freiburg 1895. Wadstein Die eschatologische Ideengruppe in den Hauptmomenten ihrer christl.-mittelalt. Entwicklung. Leipzig 1896. Hans Preuß Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittel-

alter, bei Luther u. in der konfessionellen Polemik. Leipzig 1906. Auch die oben zu S. 53 genannten Bücher von Rampers. — Über Ratherius (S. 252f.): Albrecht Vogel Ratherius von Verona und das 10. Jhdt. 2 Bde. Jena 1854. Eine gute Charakteristik auch bei Hauck 3, 285ff. (vgl. 344f.). Die asketischen Anschauungen im Heliand und Otfried wägt zutreffend ab Hauck 2, 708ff. Erkenbald von Straßburg: Hauck 3, 325. Olloh von St. Emmeram: Wattenbach 2, 65ff. F. v. Bezold Zschr. f. Kulturgeschichte 1 (1894), 161ff. Hauck 4, 81. 92ff. Hrotsuit: Hauck 3, 301ff. — Adalbert von Prag (S. 253): G. H. Volgt Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im 10. Jhdt. Berlin 1898. Hauck 3, 245ff. Charakteristiken Ottos III. namentlich bei Hauck 3, 257ff. 384 und Lamprecht Deutsche Geschichte 2, 232ff. — Zum Folgenden (Asketen und Inklusen) vgl. O. Zöckler Askese und Mönchtum S. 433ff. (wo Literaturangaben). Daß der Aufschwung der Askese seit dem 9. Jhdt. als Reaktion gegen die Kulturfreudigkeit der karolingischen Mönche zu verstehen ist, betont auch Hauck 3, 342f. Über Italiens Bedeutung für diese Bewegung (S. 254f.) vgl. A. Dresdner Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. (1890), S. 7ff. Dominikus Loricatus: Zöckler S. 454, 458. Dresdner S. 296ff. — Lothringische Klosterreform (S. 255f.): Lamprecht Skizzen zur rheinischen Geschichte. Bonn 1887, S. 65ff. Hauck 3, 343ff. Sie ist in ihrem (nebensächlichen) Zusammenhang mit der kluniacensischen Reform auch behandelt in dem gleich zu nennenden Werke von E. Sackur. Weitere Literatur über sie bei Wattenbach 2, 132. Anm. 1.

B. Die politisch-hierarchische Epoche.

Zu S. 258–266.

Das S. 258f. angedeutete, erst von Otto dem Großen gelöste Problem der Reichsverfassung ist besonders von K. W. Nitzsch in seinen Vorlesungen über deutsche Geschichte lichtvoll behandelt worden. Vgl. auch Hauck 3, 3ff. — Nikolaus I. (S. 260): H. Lämmer Papst Nikolaus I. und die byzantinische Staats-

kirche seiner Zeit. 1857. Hauck 2, 491ff. Derselbe Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. Leipzig 1904, S. 12ff. — Reichstellungen (S. 260): s. oben zu S. 19. — Pseudoisidor: s. oben zu S. 20. — „Das politisch ohnmächtige und moralisch verkommene Papsttum des 10. Jhdts." (S. 261): Hauck 3, 205ff. Wiederaufnahme der italienischen Politik ebda. 3, 213ff. — Klosterreform von Cluny (S. 261f.): ihre grundlegende Darstellung von E. Sackur s. oben zu S. 20. 164ff.; durch dies Werk wurde die frühere Auffassung (Gfrörer u. a.), daß das Cluniacensertum mit einem festen Programme in die Entwicklung eingetreten sei, endgültig beseitigt. Wilhelm von Hirschau (S. 262): Wattenbach 2, 48ff. Württembergische Kirchengeschichte. Calw 1893, S. 108ff. Grützmacher in der Realencyklopädie s. prot. Theol. 3. Aufl. 8, 138f. Die S. 262f. bezeichneten Gesichtspunkte sind wohl zuerst von Karl Müller (Kirchengeschichte 1, 381ff.) in den entscheidenden Zusammenhang gerückt worden. Vgl. auch Hauck 3, 459ff. — Über die S. 263f. berührten Gedanken Ottos I. u. III. vgl. Lamprecht Deutsche Geschichte 2, 150ff. 230ff. — Gregor V. (S. 264): Hauck 3, 261. Heinrich II. und Konrad II.: ebda. 3, 389ff. 516ff. G. Matthäi Die Klosterpolitik Kaiser Heinrichs II. Diss. Göttingen 1877. Vier deutsche Päpste unter Heinrich III.: K. Müller 1, 403ff. Hauck 3, 590ff. Vgl. auch oben S. 38. — Schöpfung des Kardinalskollegiums: Wattenbach Geschichte des römischen Papsttums S. 115f. Döllinger Das Papsttum S. 96. Weiteres s. oben zu S. 34. Hauck 3, 665ff. — Das Zitat auf S. 265 stammt aus Döllingers Papsttum S. 56.

Zu S. 266—272.

Die Ausführungen S. 266f. knüpfen an das oben S. 246ff. Gesagte an, die Bemerkungen über die mittelalterliche Auffassung von Verrat, Lüge, Treubruch usw. an die Untersuchungen von G. Ellinger (oben zu S. 248), in denen auf S. 94ff. auch die steigende Wertschätzung der objektiven Sittlichkeitsbegriffe nachgewiesen ist, ohne daß aber der Einfluß der religiösen Erziehung dabei genügend beachtet wäre. — Über die kirchliche Aufhebung des Treueids: Ernst Mayer Verfassungsgeschichte (s. oben S. 363)

I, 8. In die auf S. 268ff. geſchilderten Stimmungen gewähren die von Karl Mirbt (ſ. oben zu S. 34) geſammelten und beſprochenen Zeugniſſe den merkwürdigſten Einblick. Eine ausgezeichnete Schilderung des weltgeſchichtlichen Konfliktes zwiſchen Heinrich IV. und Gregor VII. bei Hauck 3, 752–879. Vgl. auch die oben zu S. 21 genannten Arbeiten. Der S. 269 erwähnte Brief der Sachſen an Gregor ſteht bei Bruno de bello Saxonico, cap. 114. Die aus Otto von Freiſing ausgehobenen Sätze in deſſen Chronik 6, 35, in der Vorrede zum 7. Buche und 7, 9; ſie ſind z. T. bibliſch gefärbt (vgl. Mark. 13, 12. Matth. 10, 21. Luk. 12, 52f.). Dazu Wattenbach 2, 271ff. Hauck 4, 477ff. Juſtus Hashagen Otto von Freiſing als Geſchichtsphiloſoph u. Kirchenpolitiker. Leipzig 1900. Schmidlin Die geſchichtsphiloſoph. u. kirchenpolit. Weltanſchauung Ottos v. Fr. Freiburg i. B. 1906. Über die Jahrbücher von Pöhlde: Wattenbach 2, 435ff., dazu Hauck 4, 492 (Sächſiſche Weltchronik gleichlautend). Weitere Zeugniſſe ähnlicher Art (Notitia saeculi, Jordanus von Osnabrück) bei Döllinger Kleinere Schriften S. 508f. — „Es war der erſte praktiſche Triumph der asketiſch-metaphyſiſchen Sittlichkeit der Kirche über das natürliche Recht“ (S. 270): vgl. dazu Luthers Werke Walch 17, 130. Weimarer Ausg. 15, 185, 18ff. — Sanktionierung der Revolution durch das Papſttum: Karl Müller 1, 422–453 (Pataria). Wattenbach 2, 157 (Sigebert von Gembloux). Zum Folgenden vgl. auch Prutz Zſchr. f. allgemeine Geſchichte, Bd. 4 (Stuttgart 1887), S. 250ff. Hauck 3, 944ff. 951ff. 969ff. — Fortſchritte der gregorianiſchen Ideen in Deutſchland (S. 271): Wattenbach 2, 53ff. 77 u. ö. Hauck 3, 900ff. — Das S. 271f. ausgehobene Zitat ſtammt aus Döllingers Papſttum S. 103. Dazu die Schilderung Haucks 4, 165ff. Weitere Literatur über das Rechts- und Finanzweſen der römiſchen Kurie ſ. oben zu S. 58.

Zu S. 272–278.

Auch zum Folgenden iſt vor allem Döllingers Papſttum (S. 35ff. 145ff. uſw.) und Wattenbachs Geſchichte des römiſchen Papſttums zu vergleichen. — „Der ſtaufiſche Verſuch, die alte Verbindung zwiſchen Königtum und Bistum noch einmal her-

zuſtellen" (S. 273): Karl Müller 1, 526. 547 und die einſchlägigen Abſchnitte in den Geſchichtsdarſtellungen von Nitzſch und Lamprecht. Sehr fein und treffend ſind die Bemerkungen Haucks 4, 300ff., vgl. auch 661. 728ff. 741ff. 746f. 766. 825. 838. 844. 847ff. — Das Zitat aus Gerhah von Reichersberg (S. 273) nach Döllinger Akademiſche Vorträge 1, 133f. Konrad Sturmhöfel Gerhah von Reichersberg über die Sittenzuſtände der zeitgenöſſ. Geiſtlichkeit. Diſſ. Leipzig 1888. Andres oben zu S. 92. — „Die Verfaſſung des Reiches war ſchon um die Mitte des 13. Jhdts. ſo zerbröckelt" (S. 273): Lamprecht 3, 291f. Zum Kampfe zwiſchen Staat und Kirche vgl. die oben zu S. 20 u. 57ff. verzeichneten Werke. Über die verhaßte Tätigkeit der päpſtlichen Legaten (S. 274): Döllinger Papſttum S. 70. K. Müller 1, 426. 441f. 520. Sturmhöfel S. 40ff. Päpſtliches Stellenbeſetzungsrecht: K. Müller 1, 544ff. Geharſamseid der Biſchöfe: Döllinger S. 78. K. Müller 1, 426. 442. 526. 546. 593. Appellationen nach Rom: Döllinger S. 75ff. K. Müller 1, 443. 502. 511. 526. 546ff. 595. Befreiung des Klerus vom bürgerlichen Gericht: Döllinger S. 64ff. Dazu den Artikel „Kirchliche Gerichtsbarkeit" in der Proteſtant. Realencyklopädie 3. Aufl. 6, 585ff. Inquiſition: Döllinger S. 119, Derſelbe Kleinere Schriften S. 286ff., ferner die oben zu S. 29 aufgeführten Werke. Heinrich Kettenbach erklärte 1523: „Es iſt gerechent worden, daß umb der Bepſt Hoffart und Mutwillen über 1200 mal tauſend Chriſten ſeyndt ertödt worden in 800 Jarn" (Die Schriften Heinrichs von Kettenbach hrsg. von O. Clemen. Leipzig 1907, S. 143). — Über die Privilegien der Bettelorden und ihre zerſetzenden Wirkungen (S. 275): Döllinger S. 62. 79. 136. Daß die Konkurrenz des Mönchtums mit dem Pfarramt übrigens ſchon älter war, hebt Hauck 4, 49f. hervor. — Zu S. 275f. vgl. auch oben S. 123 und die entſprechenden Beobachtungen bei Hauck 4, 177ff. 886. Dazu Luthers Werke (Walch) 5, 2222. Sehr lehrreich auch die Kampfſchrift des Grafen Hoensbroech Das Papſttum in ſeiner ſozial-kulturellen Wirkſamkeit. 2 Bde. Leipzig 1900 (mehrfach aufgelegt). — Über den Kardinal Jakob von Vitry (S. 276): Döllinger S. 104. 429; ſeine Historia occidentalis

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY

enthält wertvolle Schilderungen aus dem kirchlichen Leben des 13. Jhdts. Johann von Parma und Papſt Nikolaus III.: Döllinger S. 104. 430. Ähnliche Äußerungen bei Zimmermann Kirchliche Verfaſſungskämpfe (ſ. oben zu S. 53), S. 27, 29. — Prophezeiung der hl. Hildegard von Bingen (S. 277f.): Döllinger S. 105, 430. Derſelbe Kleinere Schriften S. 502ff. Schmelzels in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. 5, 2061ff. Hauck 4, 398ff. — Bonaventura und Pelayo (S. 278): Döllinger S. 109f. Hadrian IV., Nikolaus V. und Marcellus II.: Döllinger S. 83f.

Zu S. 278—285.

Über die auflöſenden Wirkungen des Interdikts (S. 278): Döllinger S. 149. Sanutos Berechnung: Derſelbe S. 81. 417. — Petrus Damiani: vgl. die oben zu S. 125 verzeichneten Monographien, auch Dresdner Kultur- und Sittengeſchichte S. 86, 88, 91. — Über das Konkordat von Sutri vom 9. Febr. 1111 (S. 279 unten) vgl. die ſorgfältig abwägende Darſtellung Haucks 3, 890ff. — Forderung der Beſitzloſigkeit des Klerus (S. 280): Döllinger S. 104. — Verhältnis des hell. Bernhard zum Papſttum: vgl. die oben zu S. 136 angeführten Werke. Wie das Papſttum die religiöſe Führung verloren hatte (S. 280, vgl. auch oben S. 73), ſo auch (wie ſchon oben S. 92 angedeutet wurde) der Epiſkopat; Hauck 4, 4ff. bemerkt, daß unter den deutſchen Theologen ſeit dem 10. Jhdt. (mit alleiniger Ausnahme Alberts des Großen, der ſeine Würde bald wieder niederlegte) kein Biſchof mehr nachzuweiſen iſt, woran die politiſch-militäriſchen Aufgaben der Biſchöfe ſchuld waren; und je mehr die kirchliche Bedeutung des Epiſkopates ſank, um ſo mehr ſtieg die des Pfarramtes. Zum Folgenden iſt namentlich Döllingers Darſtellung (S. 49. 137ff. 150ff. uſw.) zu vergleichen. — „Schisma des 14. Jahrhunderts“ (S. 281): Martin Souchon Die Papſtwahlen von Boniface VIII. bis Urban VI. und die Entſtehung des Schismas 1378. Braunſchweig 1888. Derſelbe Die Papſtwahlen in der Zeit des großen Schismas. 2 Bde. Braunſchweig 1898—1900. — Reformkonzilien: vgl. die oben zu S. 53 angeführten Werke

(Hefele usw.). — Jakob von Junterburg: Döllinger S. 180f. 478. Vgl. dazu die scharfe politische und ethische Verurteilung des Kurialismus in Machiavellis Discorsi 1, 12. Ferner C. v. Höfler Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Phil.-hiſt. Kl. Bd. 91 (1878), S. 460ff. — Die Umwandlung und Vertiefung der religiösen Bedürfnisse seit dem Investiturstreit (S. 282f.) ist jetzt trefflich beleuchtet bei Hauck 4, 91ff. usw. Vgl. auch Lamprecht 3, 166ff. — „Das Kaisertum hatte seine theokratischen Anwandlungen überwunden" (S. 283): vgl. dazu Hauck 4, 742f.: „Denn möglich war der Sieg des Papsttums doch nur, weil die allgemeine Überzeugung an den kirchlichen Rechten des Königs nicht mehr in derselben Weise festhielt, wie in den Tagen Karls des Großen. Der Gedanke der Geschiedenheit des Kirchlichen und Staatlichen und damit die Anerkennung der Freiheit der Kirche hatten bewußt oder unbewußt sich durchgesetzt. Deshalb konnten die Fürsten ihre Rechte, statt sie zu verteidigen, vorübergehendem politischen Gewinn opfern. Deshalb gingen die kaiserlich gesinnten Bischöfe widerspruchslos auf die kirchlichen Intentionen des Papsttums ein. Hier griff die Wirkung ein, die das Übergewicht der universalen Momente im Leben der Kirche dem nationalen gegenüber hatte: das päpstliche, nicht das königliche Recht beherrschte die Überzeugungen." — Zum Folgenden (S. 283f.) sei verwiesen auf die oben zu S. 92 genannten Untersuchungen von Schönbach, Fritzsch, Sattler u. a., auch auf die feinen Bemerkungen Windelbands über das Problem der Individualität im Mittelalter (Geschichte der Philosophie. Freiburg i. B. 1892. S. 266ff). Ferner Chr. Sommer Deutsche Frömmigkeit im 13. Jhdt. nach den Quellen in Prosa, Predigt und Poesie dargestellt und beurteilt. Schleswig 1901. — Über den Verfall der ritterlichen Kultur s. näheres unten zu S. 314. — Daß auch die S. 285 angedeutete Demokratisierung der religiösen Probleme durch die mächtigen Erregungen des Investiturstreites gefördert wurde, sei mit den Worten Haucks (3, 971) ausgesprochen: „Seitdem Karl der Große vergeblich versucht hatte, den Stand der Gemeinfreien vor der Aufsaugung durch die Großen zu retten, hört man in der Geschichte nichts mehr von dem deutschen Volk,

bis ſich die ſchwäbiſchen Bauern und die Bürger in den Rheinſtädten für Heinrich IV. erhoben und bis ſpäter der Druck der öffentlichen Meinung die Beendigung des Schismas erzwang. Das waren die erſten Windſtöße des kommenden Frühlings; ſie kündeten den Eintritt des Volkes als eines Faktors der kirchlichen Entwicklung an".

C. Die chriſtlich-ſoziale Epoche.

Zu S. 286—288.

Über Joh. Lichtenberger ſ. oben zu S. 63. — W. Weitbrecht Das religiöſe Leben des deutſchen Volkes am Ausgang des Mittelalters. Heidelberg 1886. Daß Fanatismus und Wunderſucht ſchon ſeit dem 12. Jhdt. allmählich überhand nahmen, hat Wattenbach 2, 247ff. mit zahlreichen Beiſpielen belegt, Hauck (namentlich im 1. u. 10. Kapitel des 4. Bandes) eingehender beſtätigt. Daß der Rückfall der Religioſität des ausgehenden Mittelalters in rohere Zuſtände weſentlich aus den ſozialen Verſchiebungen zu erklären iſt, hat am ſchärfſten Lamprecht (Deutſche Geſchichte 4, 262ff.; Zeitſchr. für Kulturgeſchichte 1, 1894, S. 13ff., wo Belege beigefügt ſind) betont. Vgl. auch Moll-Zuppke Kirchengeſchichte der Niederlande. Bd. 2 (letztes Kapitel) und R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeſchichte 2, 156ff. — Eine Fülle von Zeugniſſen über das Fortbeſtehen heidniſchen Aberglaubens im 12. u. 13. Jhdt. bei Hauck 4, 65ff. 899. 907ff. Für die ſpätere Zeit: G. Steinhauſen Geſchichte der deutſchen Kultur S. 331ff. 335ff. 483ff. H. v. Schubert Kirchengeſchichte Schleswig-Holſteins Bd. 1 (Kiel 1907), S. 385ff. Aus der überreichen Literatur über dies Gebiet der Volkskunde ſei an dieſer Stelle nur hervorgehoben A. Wuttke Der deutſche Volksaberglaube. 3. Bearbeitung von E. H. Meyer (Berlin 1900) und E. Mogks Überblick über die Behandlung der volkstümlichen Sitte der Gegenwart (im Grundriß der germaniſchen Philologie. 2. Aufl. Bd. 3). Sehr beachtenswert: Rich. Andree Votive und Weihgaben des katholiſchen Volkes in Süddeutſchland. Braunſchweig 1904. In die Maſſenpſychologie, die für das Verſtändnis der hier berührten Dinge nirgends zu entbehren iſt, führen neuer-

dings einige methodiſche Unterſuchungen ein, die weiteren Ausbaues bedürfen: G. Le Bon Psychologie des foules. Paris 1896 (vielfach aufgelegt; eine deutſche Ausgabe ſteht bevor). S. Sighele L'intelligenza della folla. Torino 1903. Derſelbe Pſychologie des Auflaufs und der Maſſenverbrechen, deutſch von Kurella. Dresden 1897. Loewenſtimm Aberglaube und Strafrecht. Aus dem Ruſſ. Mit Vorwort von J. Kohler. Berlin 1897. Vieles Einſchlägige auch bei Th. Achelis Die Ekſtaſe in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.

Zu S. 288—292.

Kinderkreuzzug von 1212: Hecker Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters. Berlin 1865, S. 126ff. Röhricht Hiſt. Zſchr. 36 (1876), 1ff. Erfurter Kinderfahrt von 1237: Hecker S. 133f. Geißlerfahrten: Hecker S. 57ff Röhricht Zſchr. f. Kirchengeſch. 1, 313ff. Moll-Zuppke Kirchengeſchichte der Niederlande 2, 428ff.. O. Zimmermann Die Wonne des Leids. 2. Aufl. Leipzig 1885. P. Runge Die Lieder u. Melodien der Geißler des Jahres 1349 nebſt einer Abhandlung über die ital. Geißlerlieder von H. Schneegans und einem Beitrage zur Geſch. der deutſchen und niederländiſchen Geißler von H. Pfannenſchmid. Leipzig 1900. Vgl. auch Delehaye Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel. Brüſſel 1899 und A. Dieterich Himmelsbriefe (Blätter f. heſſ. Volkskunde 1, 19ff.). Branky Himmelsbriefe (Archiv f. Religionswiſſenſchaft, Bd. 5). Hauck 1, 508; 2, 689. — Judenverfolgungen: Döllinger Die Juden in Europa (Akademiſche Vorträge 1, 209ff.). Henne am Rhyn Kulturgeſchichte des jüdiſchen Volkes von den älteſten Zeiten bis zur Gegenwart. Jena 1892. Stobbe Die Juden in Deutſchland während des Mittelalters. Braunſchweig 1866. Neue Ausg. Leipzig 1902. G. Liebe Das Judentum in der deutſchen Vergangenheit. Jena und Leipzig 1905. B. Klaus Die Juden im deutſchen Mittelalter (Deutſche Geſchichtsblätter Bd. 2, 1902). Steinhauſen Geſchichte der deutſchen Kultur S. 325f., 339, 441f. Eine der wichtigſten Quellen des mittelalterlichen Judenhaſſes war das Hehler- und Wucherrecht, vgl. Herbert Meyer

über Entwerung und Eigentum im deutschen Fahrnisrecht. Jena 1903. Zahlreiche einschlägige Beiträge in der von L. Geiger herausgegebenen Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (seit 1886). Vgl. auch M. Stern Quellenkunde zur Geschichte der deutschen Juden. Bd. 1. Kiel 1892. — Hexenwahn: K. Müller Kirchengesch. 2, 165ff. Jos. Hansen Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. München 1900. Derselbe Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahnes und der Hexenverfolgung im M.-A. Bonn 1901. J. W. R. Schmidt Der Hexenhammer von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris zum erstenmal ins Deutsche übertragen und eingeleitet. 3 Teile. Berlin 1906. Hjalmar Crohns Die summa theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. Helsingfors 1893. — Jubiläumsabläße: K. Müller 2, 13. 45. 164. Th. Brieger Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897. Derselbe in der Protestant. Realencyklopädie Bd. 9. S. 76ff., in den Beiträgen zur sächs. Kirchengesch. Heft 16. Leipzig 1903 und in den Preuß. Jahrbüchern Bd. 116 (1904), 417ff. Gottlob Kreuzablaß und Almosenablaß. Stuttgart 1906. E. Gothein Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation. Breslau 1878, S. 105ff. — Heiligtumswallfahrten: Steph. Beissel Ergänzungsheft 47 zu den Stimmen aus Maria-Laach S. 63ff. Ergänzungsheft 54, S. 116ff. Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande. 2, 621ff. Beschreibung der Stadt Rom für die Pilger: Mirabilia Romae hrsg. von G. Parthey. Berlin 1869. Weitere Romfahrtbüchlein bei Falk Die Druckkunst im Dienst der Kirche (Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft 1879, II), S. 57f., 107. Röhricht Die Deutschen im heiligen Lande. Innsbruck 1894. 2. Ausg. 1900. (Vgl. auch oben zu S. 71ff.) Konrad Haebler Das Wallfahrtsbuch des Hermannus Künig von Vach u. die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostella. Straßburg 1899. A. Müller Das heilige Deutschland. Gesch. u. Beschreibungen sämtlicher im Deutschen Reiche bestehenden Wallfahrtsorte. 2. Aufl. 2 Bde. Köln 1897. G. Liebe in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass.

Alt. Bd. 1, 1. Zum Folgenden Gothein S. 82ff. Paul Heitz Das Wunderblut zu Wilsnack. Mit einer Einleitung von W. L. Schreiber. Straßburg 1904. B. Hennig in den Forschungen zur brandenbg. u. preuß. Gesch. Bd. 19. Das Hostienwunder erklärt sich aus der Tätigkeit des einen fuchsinroten Farbstoff erzeugenden Bacillus prodigiosus (vgl. W. Migula System der Bakterien, Bd. 2. Jena 1900, S. 845 und das volkstümliche Buch des Benediktinerpaters Martin Gander über die Bakterien. Einsiedeln 1904). — Johannistänze, Veitstänze: Hecker Die Tanzwut. Berlin 1832. G. Bilfinger Zschr. f. deutsche Wortforschung 3, 238ff. Zum Folgenden vgl. namentlich Hecker Volkskrankheiten (s. oben), ferner R. Hoeniger Der Schwarze Tod in Deutschland. Berlin 1882. Dieudonné Allg. Zeitung, 1902, Beilage N. 179. J. Bloch Der Ursprung der Syphilis. Jena 1901. Gothein a. a. O. S. 4ff. — „schwüle Sinnlichkeit der Jesuminne" (S. 290, vgl. auch S. 37, 89f., 136f.): K. Müller Zschr. f. Kirchengeschichte 7, 121f. W. Möller 2, 428f. 459ff. Zahlreiche Beispiele in Pregers Geschichte der deutschen Mystik (s. oben zu S. 138), vgl. auch Ph. Strauch Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen (Freiburg u. Tübingen 1882). Zum Folgenden W. Möller Kirchengeschichte 2, 532ff. K. Müller Kirchengeschichte 2, 162ff., die Einleitung zu F. v. Bezolds Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1890), die Darstellung Gotheins a. a. O., H. Ulmann Das Leben des deutschen Volkes bei Beginn der Neuzeit (Halle 1893), S. 29ff. und das oben zu S. 94 genannte Werk von Alwin Schultz. Weiteres in der oben zu S. 286ff. und unten zu S. 302ff. verzeichneten Literatur. — Monachisierung der Laienwelt (S. 291): vgl. oben S. 35. Über aufklärerische Anwandlungen im Vulgärkatholizismus vgl. A. Ritschl Gesammelte Aufsätze, N. F., S. 86 und die lehrreiche Beispielsammlung Hauck 4, 849ff., 898ff.

Zu S. 292—296.

Über den Aufschwung der kirchlichen Architektur am Ausgang des Mittelalters (S. 292) vgl. jetzt die zusammenfassende Darstellung von Karl Woermann Geschichte der Kunst Bd. 2. Leip-

zig u. Wien 1905. J. Sauer Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg i. B. 1902. Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande 2, 454ff. Festgottesdienste: Moll-Zuppke 2, 500ff. 614ff. Über den Glanz der Frohnleichnamsprozessionen (seit 1264) vgl. W. Creizenach Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1 (Halle 1893), S. 170ff. Über den Aufschwung des gesungenen Liedes (vgl. oben S. 95) die schöne Einleitung des Freiherrn R. v. Liliencron zu seinem Deutschen Leben im Volkslied um 1530 (Kürschners Deutsche Nationalliteratur Bd. 13.). A. Franz Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Literatur des religiösen Volkslebens. Freiburg i. B. 1902. — Bettelordnungen (S. 293): G. Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur S. 414. Bruderschaften: A. Ebner Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Bamberg 1890 (zahlreiche Literaturangaben). Th. Roldes Artikel „Bruderschaften" in der Protest. Realencyklopädie. 3. Aufl. 3, 436ff. Zum Folgenden: St. Beissel Die Verehrung der Heiligen (s. oben zu S. 234). Stadler und Heim Vollständiges Heiligenlexikon. 5 Bde. Augsburg 1858ff. R. Pfleiderer Die Attribute der Heiligen. Ulm 1898. D. Kerler Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905. Stückelberg Die schweizerischen Heiligen des Mittelalters. Zürich 1903. F. Falk Die Verehrung der heiligen Anna im 15. Jhdt. (Katholik Bd. 55. Mainz 1878), C. Schaumkell Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters. Freiburg und Leipzig 1893. Weiteres bei Möller, Kirchengeschichte 2, 536. — Erbauungsliteratur (S. 294): J. Geffcken Der Bilderkatechismus des 15. Jhdts. Leipzig 1855. Vincenz Hasak Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters. Regensburg 1868. Derselbe Martin Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit. Regensburg 1881 (tendenziös katholisch). Franz Falk Die Druckkunst im Dienste der Kirche (s. oben zu S. 291). Derselbe Die deutschen Sterbebüchlein von den ältesten Zeiten des Buchdruckes bis 1520. Köln 1890. Weiteres bei Kawl Müller 2, 158f. W. Möller 2, 534f. Loofs § 71. — Predigt: Linsenmayer (s. oben zu S. 95) S. 157ff. 448ff. 467ff. Albert Haß

Das Stereotype in der altdeutſchen Predigt. Diſſ. Greifswald 1903. W. Möller 2, 532ff. Wackernagel Kleine Schriften 2, 108. Cruel Geſch. d. deutſchen Predigt S. 652ff. Flor. Landmann Das Predigtweſen in Weſtfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münſter 1900. Weiteres unten zu S. 314. Erfindung des Buchdrucks: vgl. oben zu S. 185. Bibelüberſetzungen: W. Walther Die deutſche Bibelüberſetzung des Mittelalters. 3 Tle. Braunſchweig 1889—92. Joſtes im Hiſtor. Jahrbuch der Görresgeſellſchaft 15, 771ff. 18, 133ff. Schönbach in den Mitteilgn. d. hiſt. Vereins für Steiermark. Bd. 46/47 (1899). E. v. Dobſchütz Bibelkenntnis in vorreformatoriſcher Zeit (Deutſche Rundſchau, Juli 1900). F. Falk Die Bibel am Ausgange des Mittelalters. Köln 1905. Die erſte deutſche Bibel (Straßburg bei J. Mentel um 1466) liegt jetzt vor in einem von W. Kurrelmeyer beſorgten Neudruck (2 Bde. Stuttgart u. Tübingen 1904f. in der Bibliothek des Lit. Vereins, Nr. 234, 238). Zum Folgenden: R. Müller Die Waldenſer (Gotha 1886), S. 79. F. v. Bezold Hiſt. Zſchr. 41, 36. Ullmann Reformatoren vor der Reformation 2. Aufl. Gotha 1866, 1, 155.

Zu S. 296—302.

Das Hauptwerk zur Kenntnis des mittelalterlichen Sektenweſens ſind J. v. Döllingers Beiträge zur Sektengeſchichte des Mittelalters. 2 Bde. München 1890. Zahlreiche Aufſchlüſſe nach dieſer Richtung ſind auch den Schriften Ludwig Kellers (Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885. Die Waldenſer. Leipzig 1886. Zur Geſchichte der altevangeliſchen Gemeinden. Berlin 1887 u. a., ſeit 1892 Monatshefte der Comeniusgeſellſchaft) zu entnehmen, ſehr lehrreich auch für denjenigen, der Kellers kühnen Konſtruktionen nicht zu folgen vermag. U. Hahn Geſchichte der Ketzer im Mittelalter 3 Bde. 1845—50. — Wandlungen des Bußinſtitutes (S. 299f.): vgl. die oben zu S. 238f. verzeichneten Werke, ferner R. Müller in den Theologiſchen Abhandlungen C. v. Weizſäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892, S. 289ff. und die ergänzenden Ausführungen von F. Loofs (Leitfaden § 59 u. 66, 5). R. Müller Kirchengeſchichte 1, 573ff.

2, 156f. Beichtzwang: eingeführt von Innocenz III. durch das 4. Laterankonzil von 1215, vgl. Loofs § 63. — Predigt (S. 301): ſ. die oben zu S. 95 u. 294 angeführten Werke. Verbote der Laienpredigt: Linſenmayer S. 77ff. K. Müller 1, 495. W. Möller 2, 313ff. — Über die ſoziale Kluft zwiſchen höherem und niederem Klerus ſeit dem Inveſtiturſtreit (S. 302): K. Müller 1, 420. Hauck 4, 4. Bildungsloſigkeit des niederen Klerus: Sackur 1, 94f. Linſenmayer S. 77ff. W. Möller 2, 315. Köſtliche Beiſpiele dafür bei Luther Walchs Ausg. 22, 1386f. 1457.

Zu S. 302—310.

Katharertum: vgl. das oben zu S. 296 genannte Werk Döllinger, ferner K. Müller 1, 493ff. 2, 35ff. (wo weitere Literatur), W. Möller 2, 384ff., Hauck 4, 852ff. Über Tanchelm: Moll-Juppke 2, 414ff. Hauck 4, 88ff. Syſtematiſche Ausbildung der Ketzerbekämpfung: trefflich entwickelt bei Hauck 4, 876ff. K. Müller 1, 556ff. — Waldenſer (S. 303): K. Müllers Monographie (ſ. oben zu S. 296). Weitere Literaturangaben in K. Müllers Kirchengeſchichte 1, 551, bei W. Möller 2, 383ff. Hauck 4, 861ff. H. Haupt Waldenſertum und Inquiſition im ſüdöſtl. Deutſchland. Freiburg i. B. 1890. — Beghinen: Moll-Juppke 2, 245ff. 433ff. K. Müller 1, 570ff. W. Möller 2, 466ff. Lamprecht Deutſches Wirtſchaftsleben 1, 164. — Amalricianer: K. Müller 1, 577ff. Möller 2, 418, 468 (bei beiden lit. Nachweiſe). H. Haupt Beiträge z. Geſchichte der Sekte vom freien Geiſt (Zſchr. f. Kirchengeſch. 7, 372ff. 503ff. vgl. 10, 85ff.). Wattenbach Über die Sekte der Brüder vom freien Geiſt (Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1887. 29, 517ff.). Preger Geſch. der d. Myſtik 1, 207ff. 461ff. — Turlupinen und Paſtorellen: Röhricht Ztſchr. f. Kirchengeſchichte 6, 290ff. Ortlibarier: Hauck 4, 873f. (Literaturangaben). Sekte von Schwäbiſch-Hall: Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 7, 363ff. Adamiten und Luziferaner: ſ. H. Haupts Artikel in der Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 1, 164ff. Lollarden und Alexianer in Holland: Moll-Juppke 2, 250ff. 427f. W. Möller 2, 469. Über den Namen der Lollarden (Wicliffiten) in England vgl. Lo-

ſerth Geſch. des ſpät. Mittelalters S. 399. — Allgemeine Geſichtspunkte für die Beurteilung des mittelalterlichen Sektenweſens (S. 304ff.), abgeſehen von den oben erwähnten Arbeiten L. Kellers, bei Ehrle Archiv f. Lit.- u. Kirchengeſchichte des M.-A's. 4, 138ff., auch bei Paul Sabatier Leben des heil. Franz von Aſſiſi. Autoriſ. Überſetzung. Berlin 1895, S. 27ff. Zuſammenhänge der Katharer mit den Paulicianern, Euchiten und Bogomilen (S. 304): K. Müller 1, 494ff. W. Möller 2, 225ff. 375ff. — Bibeln in der Volksſprache in waldenſiſchen Kreiſen: W. Möller 2, 535. Hauck 4, 866f. — Zuſammenhänge der einzelnen Sektengruppen untereinander und mit der apoſtoliſchen Zeit (S. 304f.): Darüber enthalten namentlich die Schriften L. Kellers (ſ. oben zu S. 296) eine Fülle des ſchätzenswerteſten Materials, das aber, ſelbſt bei aller künftigen Vermehrung, aus in der Sache ſelbſt liegenden Gründen wohl immer zu lückenhaft und zu problematiſch bleiben wird, um mehr als hypothetiſche Deutungen zuzulaſſen. Vgl. übrigens A. Harnack Die Lehre der zwölf Apoſtel. 1884 (2. Aufl. 1893), S. 273f. — Über den Biblizismus des Sektenchriſtentums ſehr ſchön Hauck 4, 868ff. — Über den Begriff der „Armen im Geiſte“ oder „freiwillig Armen“ vgl. Ratzinger Geſchichte der kirchl. Armenpflege S. 10. „Ein armer Menſch iſt derjenige, der nicht den Willen Gottes erfüllen will, ſondern der ſo lebt, daß er ſeines und Gottes Willen ledig ſtehe, gerade wie damals, als er noch nicht war. Und das iſt die höchſte Armut“ (Pfeiffer Deutſche Myſtiker 2, 283). Das Buch von geiſtlicher Armut hrsg. v. Denifle. München 1877. — Askeſe im älteſten Chriſtentum (S. 306): vgl. die oben zu S. 134 u. 213 verzeichnete Literatur, insbeſondere O. Zöckler Askeſe u. Mönchtum S. 136ff., ferner die zu S. 25 genannten Arbeiten von Brentano und Sommerlad. Kommuniſtiſche Folgerungen aus der Armutslehre: H. Reuter Auguſtiniſche Studien S. 384f. 410ff. 415. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philoſophie, Ed. v. Zeller gewidmet (1884), S. 30ff. Ludwig Stein Die ſoziale Frage im Lichte der Philoſophie. 2. Aufl. Stuttgart 1903 (18. Vorleſung). G. Adler Urchriſtentum u. Kommunismus (Zſchr. f. Sozialwiſſenſchaft Bd. 2). Derſelbe Geſchichte des

Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Bd. 1 (Leipzig 1899). Zum kirchlichen Naturrecht vgl. auch oben S. 22. — Unsichtbare Kirche (S. 306): vgl. oben S. 16f., 22, 222, 226. Ferner Harnack Dogmengeschichte 3, 405ff. Gottschick Zschr. f. Kirchengesch. 8, 543ff. 1886. Rud. Sohm Kirchenrecht. Bd. 1. Leipzig 1892. — Daß der sittliche Verfall des Klerus ein wesentlicher Grund für das Anschwellen des Sektenwesens war (S. 307f.) betont auch Hauck 4, 859ff. Darstellungen klerikaler Mißstände z. B. bei Wilh. Rothe Die kirchlichen Zustände Straßburgs im 14. Jhdt. Freiburg i B. 1902. J. Hashagen Westd. Zschr. Bd. 23 1904 (Westfalen). A. O. Meyer Studien zur Vorgeschichte d. Reformation. Aus schlesisch. Quellen. München u. Berlin 1903. — Reich des Antichrist: s. die oben zu S. 252 angeführten Werke. — Über das Auftauchen donatistischer Gedanken (S. 308); Hauck 4, 89. 860. 865. K. Müller 1, 497. 509. — Joachim von Fiore (S. 309): vgl. den Artikel Deutschs in der Protest. Realencyklopädie. 3. Aufl. 9, 227ff. und Ehrles in Wetzers u. Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. 6, 1471ff. Döllinger Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 514ff. Sehr lesenswert: F. Tocco L'Eresia nel medio evo. Firenze 1884, S. 261ff. E. Schott Zschr. f. Kirchengesch. 23, 157ff.

Zu S. 310—319.

Geldwirtschaftliche Kultur (S. 310f.): vgl. die oben zu S. 77f. verzeichnete Literatur. Dazu Lamprecht Deutsche Geschichte 5, 1, 49ff. H. Prutz Soziale Bewegungen im Mittelalter (Zschr. f. allgemeine Geschichte. Bd. 4. Stuttgart 1887, S. 241ff.). M. v. Nathusius Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. Gütersloh 1897. — Utopie des Jahres 1111 (S. 311): s. oben S. 279. — Bettelorden: W. Möller 2, 396ff. K. Müller 1, 565ff. Hauck 4, 366ff. (bei allen Literaturangaben). Über Franz von Assisi die schönen Bücher von H. Thode (1885) und Paul Sabatier (s. ob. S. 365 u. 452), sehr empfehlenswert auch die Monographie von G. Schnürer (Mainz 1906). Ehrle im Archiv f. Lit. u. Kirchengeschichte des Mittelalters 3, 554ff. Über die neueren Forschungen zu Franz von Assisi und

den Anfängen seines Ordens: W. Goetz in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. 1900. I, 611 ff. Derselbe Hist. Vierteljahrsschrift 1903. Zschr. f. Kirchengesch. Bd. 22. 24. 25. — Norbert von Xanten (S. 311): vgl. die betreffenden Artikel der theologischen Enzyklopädien und Hauck 4, 351 ff. Über Arnold von Brescia: Hauck 4, 200 ff. (Literaturangaben). — Bestätigung einer waldensischen Sondergruppe: Paul Sabatier Deutsche Ausg. S. LXVII. 75. 170 nebst den zugehörigen Anmerkungen. — „so hat dieser scheinbare Abfall seiner Stiftung" (S. 312): vgl. dazu meine Ausführungen in den Biographischen Blättern. Bd. 2 (Berlin 1896), S. 260 ff. Daß nicht die „Weltflucht" im alten Sinne das treibende Motiv der franziskanischen Frömmigkeit war, hat Sabatier mit Recht kräftig betont (vgl. auch meine Ausführungen a. a. O. S. 265 f.), ebenso Hauck 4, 320. 336. 338. 357. 363. 366 ff. 371 ff. 380. 396. Die rettende und helfende Arbeit in der Welt, in der die soziale Bedeutung des Franziskanerordens liegt, hat G. Ratzinger in seinen Forschungen zur bayrischen Geschichte (Kempten 1898) gleichfalls zutreffend hervorgehoben, vgl. auch Friedr. Glaser Die franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter. Stuttgart u. Berlin 1903. — Clarissen (S. 313): E. Wauer Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen. Leipzig 1906. R. Müller 1, 576. Hauck 4, 406. Tertiarier: W. Goetz Zeitschrift für Kirchengeschichte 23 (1902), 97 ff. vgl. R. Müller ebda. S. 496 ff. Weitere Literatur zu den Bettelorden bei Zöckler Askese und Mönchtum S. 470 ff. — Über die wissenschaftlichen Leistungen der Bettelmönche (S. 313 f.) vgl. oben S. 124 und das zu S. 25 genannte fleißige Buch von Hil. Felder (Freiburg i. B. 1904), in dem freilich der vergebliche Versuch gemacht ist, auch den heil. Franz selbst zu einem großen Theologen zu stempeln. Seine Bedeutung für Kunst und Dichtung aufgedeckt zu haben, ist das bleibende Verdienst Thodes, vgl. auch Franz Xaver Kraus Geschichte der christlichen Kunst 2, 1 (Freiburg i. B. 1900), S. 21 f. u. ö. — Bekämpfung der weltlich-ästhetischen Kultur der Stauferzeit durch die Bettelmönche (S. 314):

ſ. oben S. 94. 98ff. 159. 167. 285. Einzelne Beobachtungen darüber bei Wilh. Scherer Geſch. der deutſchen Lit. S. 231ff. Weiteres über die Gründe des Verfalls der ritterlichen Kultur bei K. W. Nitzſch Geſch. d. d. Volkes 3, 235ff. 327ff. Vgl. auch Luthers Werke, Walchſche Ausg. 22, 1466. — Über den Niedergang der Bettelorden und ſeine Gründe (S. 315f.): Hauck 4, 381ff. K. Müller 2, 20ff. 119ff. W. Möller 2, 446ff. Ein ſcharfes Urteil d'Ailly's über die Bettelorden bei Zimmermann Die kirchl. Verfaſſungskämpfe (Berlin 1882), S. 64. Über ihre Konflikte mit der Weltgeiſtlichkeit. Eubel in der Paſſauer theol.-praktiſchen Monatsſchrift 1, 481ff. Vgl. auch Römiſche Quartalſchrift 7, (1893) 2f. 582f.; 9 (1895) 171ff. 395ff. Bernoulli Die Kirchengemeinden Baſels vor der Reformation. Baſel 1895, S. 50ff. — Über ihre Predigtweiſe vgl. Cruel Geſchichte der deutſchen Predigt S. 306ff. Linſenmayer Geſch. der Predigt S. 333ff. 467ff. Zſchr. f. Kirchengeſch. 19, 440. Über den Unwert der ſog. guten Werke und der Askeſe vgl. auch die Äußerungen der Colmarer Reformſchrift (Weſtdeutſche Zſchr. Ergänzungsheft 8, 183f.). — Spiritualen und Fraticellen: Ehrle im Archiv für Kultur- u. Literatur-Geſch. d. Mittelalters 1, 509ff. 2, 670ff. 3, 553ff. 4, 1ff. K. Müller 1, 606ff. 2, 20ff. 41. 124. W. Möller 2, 408ff. 446ff. (bei beiden Literaturangaben). Ihr Joachimismus und Märtyrertum: Döllinger Kleinere Schriften S. 527ff. — Über die Minoriten (Michael von Ceſena, Wilhelm von Occam), die zu Ludwig dem Baiern entflohen, vgl. oben S. 150f. — Aufwiegelnde Propaganda der Bettelmönche: Döllinger Kl. Schriften S. 529ff. Hildegard von Bingen (S. 317): vgl. oben S. 277f. u. Döllinger a. a. O. S. 502ff. Das auf S. 317 zitierte Wort des italieniſchen Mönchs Giovanni delle Celle bei Döllinger S. 543. Zum Folgenden namentlich Döllinger S. 552ff. und das oben zu S. 64 verzeichnete Buch von Friedrich. Ferner F. v. Bezold Die armen Leute und die Literatur des ſpäteren Mittelalters (Hiſt. Zſchr. 41, 1ff.). Die Gedichte des Peter Suchenwirt (S. 320) ſind hrsg. v. A. Primiſſer (Wien 1828), vgl. dort S. 67. 111. Das Gedicht über den Würzburger Städtekrieg von 1397 ſteht bei

R. v. Liliencron Die hiſtoriſchen Volkslieder der Deutſchen. Bd. 1 (Leipzig 1865), S. 164ff., vgl. namentlich V. 505ff. 568f. 717ff. In der Magdeburger Schöppenchronik werden die Bürger ermahnt, das gemeine Volk in guter Bewachung und Zwang zu halten, „denn die Armen haſſen alle, die was haben“ (Ausg. von R. Janicke I, 313). —Über die Judenverfolgungen (S. 318) vgl. die oben zu S. 289 zuſammengeſtellte Literatur, dazu Werunsky 2, 256ff. Aufſtände in den Reichsſtädten: O. Lorenz Deutſche Geſchichte im 13. u. 14. Jhdt. 2, 390ff. Vgl. übrigens hierzu die unten zu S. 328 erwähnten Vorbehalte. Das S. 319 zitierte Wort Tocqueville's ſteht in deſſen Ancien régime (Paris 1856), III, 5.

Zu S. 319—326.

Aus der reichen Literatur über Wiclif und ſeine Zeit — ſie iſt verzeichnet bei Loſerth Geſchichte des ſpäteren Mittelalters S. 379ff. — ſeien hervorgehoben die Darſtellungen von G. Lechler (2 Bde. Leipzig 1873) und R. Buddenſieg (Gotha 1885), ferner H. Fürſtenau Joh. v. Wiclifs Lehre von der Einteilung der Kirche und von der weltlichen Gewalt (Berlin 1900) und R. Buddenſieg Joh. Wiclifs de veritate sacrae scripturae hrsg. kritiſch bearbeitet u. ſachlich erläutert. 3. Bde Leipzig 1904. Über Bradwardina (S. 319) vgl. Seebergs Artikel in der Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 3, 350ff. Über Wiclifs Beziehungen zu Occam: Loſerth Sitzungsberichte der Wiener Akad. Phil.-hiſt. Kl. 136, 111. — Der Bauernaufſtand in Kent 1381 (S. 321) iſt keineswegs durch die Wicliſſche Bewegung hervorgerufen (vgl. namentlich Loſerth Geſch. d. ſpät. M.-A's. S. 530ff.), aber Lollarden waren auch an ihm beteiligt, und, wiewohl ihn Wiclif ausdrücklich mißbilligte, war es dennoch nicht zu verwundern, daß man ihm einen Teil der Verantwortung dafür zuſchob und ihm infolgedeſſen den Prozeß machte. — Über Karls IV. böhmiſche Landesverwaltung (S. 321) vgl. die oben zu S. 96 genannten Werke von Werunsky, Friedjung und Burdach; zum Folgenden auch Jul. Lippert Sozialgeſchichte Böhmens in vorhuſſitiſcher Zeit. 2 Bde. Prag u. Wien 1896—98. Werunsky

Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. usw. Bd. 7. Über Milicz von Kremsier und Matthias von Janow: W. Möller 2, 488ff. K. Müller 2, 76. — Johannes Hus (S. 322): Loserth Huß und Wiclif. Prag 1884. Sonstige Literaturangaben bei Loserth Gesch. d. spät. Mittelalters S. 455ff. Eine Gesamtausgabe der Husschen Werke hat Wenzel Flajshans begonnen (Bd. 1. Prag 1903), vgl. dazu Loserth in den Mitteilungen des Vereins für Gesch. d. Deutschen in Böhmen 42, 53ff. Hussens Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil: Loserth S. 471ff. — Laienkelch (S. 323): Jul. Smend Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländ. Kirche. Göttingen 1898. Über die hussitischen Parteien (S. 323f.): Loserth S. 483ff. (zahlreiche literar. Nachweise). Baseler Verhandlungen (Kompaktaten): Derselbe S. 505ff. Ergebnisse der Bewegung: K. Müller 2, 114ff. 151ff. (Böhmische Brüder). Zu S. 324ff. vgl. namentlich F. v. Bezold Zur Geschichte des Hussitentums. Kulturhist. Studien. München 1874. Weiteres bei K. Müller Zschr. f. Kirchengesch. 8, 254ff. Karl Bücher Die Frauenfrage im Mittelalter. Tübingen 1882. H. Haupt Hussitische Propaganda in Deutschland (Historisches Taschenbuch 6. Folge 7, 233ff. 1888). Derselbe Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Maximilians I. (Westdeutsche Zschr. Ergänzungsheft 8, 1893).

Zu S. 326—335.

Kaiser Sigmunds Reformation (S. 326f.): Ausgabe von W. Böhm Leipzig 1876 (doch ist die von Böhm angenommene Verfasserschaft Friedrich Reisers widerlegt). Vgl. die eingehende Würdigung von K. Koehne Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. d. Geschichtskunde, 23 (1898), 691ff. Ebda. 27, 251ff. Zschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte Bd. 6, 1898, 369ff. H. Werner Hist. Vierteljahrsschrift 5, 467ff. u. Deutsche Geschichtsblätter Bd. 4. Vgl. auch Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte. 3. Aufl. 1, 649f. Werners Annahme, der Verfasser der Schrift sei Laie und Stadtschreiber gewesen, hat mich nicht überzeugt. Daß die Schrift mit hussitischen Gedanken nichts zu tun hat, ja daß sie nicht einmal demokratische Forderungen enthält, ist nach

Koehnes und Werners Unterſuchungen unbeſtreitbar. Aber in dem oben dargelegten Zuſammenhange kam es nicht ſowohl auf eine quellenkritiſche Würdigung der merkwürdigen Schrift an, als auf ihre Wirkungen. Auch Koehne (N. Archiv S. 732) betont, daß ihr Verfaſſer ſich an die unteren Stände, die „Kleinen“ (d. h. die Ungelehrten) mit der Aufforderung zu gewaltſamer Verwirklichung ſeiner Reformprojekte wende, und welche Rolle ſie in der Vorgeſchichte des Bauernkrieges geſpielt hat, geht aus Koehnes Nachweiſen (Zſchr. S. 420ff. 428ff.) gleichfalls deutlich hervor. Das Schlagwort von der chriſtlichen Freiheit erſcheint in ihr nicht ausdrücklich, aber wohl dem Sinn nach („göttliches Recht“, Chriſtus hat uns „gefreiet“ uſw.). Und daß ſie als Trompete der Revolution von den kleinen Leuten aufgefaßt werden mußte, erklärt ſich wiederum aus dem Vorhandenſein der huſſitiſchen Propaganda, wie auch Loſerth a. a. O. S. 509f zutreffend andeutet. — Idealiſierung der Bauern in der Literatur des 15. Jhdts. (S. 327): F. v. Bezold Hiſt. Zſchr. 41, 29ff. Zum Folgenden: Zöllner Zur Vorgeſchichte des Bauernkrieges. Dresden 1872. W. Vogt Die Vorgeſchichte des Bauernkrieges. Halle 1887. W. Stolze in den Staats- u. ſozialwiſſenſchaftlichen Forſchungen Bd. 18. 1900. E. Gothein Die Lage des Bauernſtandes zu Ende des Mittelalters (Weſtdeutſche Zſchr. Bd. 4. 1885). F. v. Bezold Der rheiniſche Bauernaufſtand von 1431 (Zſchr. f. Geſch. des Oberrheins Bd. 27). v. d. Ropp Sozialpolitiſche Bewegungen im Bauernſtande vor dem Bauernkriege. Marburg 1898. Vgl. auch Sommerlads Artikel „Bauernkrieg“ im Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften 2, 458ff. — Städtiſche Aufſtände (S. 328): Lamprecht Zſchr. f. Sozial- u. Wirtſchaftsgeſchichte 1, 218. Kurt Kaſer Politiſche und ſoziale Bewegungen im deutſchen Bürgertum zu Beginn des 16. Jhdts. Stuttgart 1899. Derſelbe Zur polit. u. ſozialen Bewegung im deutſchen Bürgertum des 15. u. 16. Jhdts. (Deutſche Geſchichtsblätter 3, 1ff. 49ff. 4, 25ff. 301ff.). Die Schilderung Lamprechts von dem Anſteigen der revolutionären Stimmungen im 15. u. 16. Jhdt. (Deutſche Geſchichte 5, 1, 49—116) iſt von G. v. Below, Lenz, Rachfahl, Koehne u. a. angefochten worden wegen einer allzu ſchema-

tiſchen Anwendung der Begriffe Kapitalismus, Proletariat uſw. und wegen einer zu ſtarken Betonung des ſozialiſtiſchen und taboritiſchen Elements. Hier bleibt der Lokalforſchung in der Tat noch ſehr viel zu tun, um zu einer ſchärferen Scheidung politiſcher, wirtſchaftlicher, ſozialer, religiöſer Motive und ihrer mannigfaltigen Miſchungsformen zu gelangen (vgl. z. B. den Verſuch H. Barges Allg. Zeitung 1900 Beil. Nr. 182). In dem knapp geſchloſſenen Zuſammenhang meiner Darſtellung war für ſolche Vorbehalte indeſſen kein Raum, mir kam es lediglich auf das Herausarbeiten der chriſtlich-ſozialen Seite dieſer Vorgänge an, wie ſie jetzt auch von K. Müller (Kirchengeſch. 2, 196ff.) ſcharf beleuchtet worden iſt. — Über den Pfeifer von Niklashauſen (S. 329ff.): Barack im Archiv des hiſt. Vereins für Unterfranken 14, 3, S. 1ff. Thoma Preuß. Jahrbücher 60 (1887), 541ff. G. Winter Nord und Süd 55 (1890), 402ff. E. Gothein a. a. O. S. 20f. 46ff. 75. 96ff. Dazu das Faſtnachtsſpiel von Folz, über das Viktor Michels in ſeinen Studien über die älteſten deutſchen Faſtnachtsſpiele (Straßburg 1895) S. 232f. gehandelt hat. — Freiheitskämpfe der ſchweizer Eidgenoſſen (S. 333): Loſerth Geſchichte des ſpät. Mittelalters S. 259ff. 304f. 425ff. 522ff. 662ff. Weisſagungen von einer Reformation: Döllinger Kl. Schriften S. 552ff. Friedrich (ſ. oben zu S. 64), S. 61f. 96f.

Zu S. 336—352.

Luthers Antwort (S. 340): vgl. dazu meine Darſtellung Luthers Bd. 1, S. 250. Zum Folgenden vgl. meine Ausführungen oben S. 11ff. 226f. — Zu S. 345 die Darſtellung der Chriſtianiſierung Thüringens und Sachſens bei Hauck 1, 348ff. 421ff.; 2, 328ff. 705ff. (Heliand), ferner 3, 69. 623ff. (wendiſche u. ſorbiſche Gebiete) 3, 297ff.; 4, 23f. 330. 348. 361. Nitzſch 1, 220ff. 297ff. 313ff.; 2, 78ff.; 3, 402f. Wattenbach 1, 182. 239. 243—257. 328—360. 2, 24—41, 78—109. F. Günther Wie die Harzer Chriſten wurden. Hannover 1890. — Abneigung gegen biſchöfliche Gewalt, Zehnten u. Bußdiſziplin im 8. Jhdt. (S. 345): Hauck 2, 350ff. 365ff. Synode von Hohenaltheim 916: Hauck 2, 656. 3, 13ff. Vereinigung Thüringens mit Sachſen: Nitzſch

1, 325f. B. Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. 1, 255. 257. Über die Verbindung Thüringens mit dem Erzbistum Mainz: Hauck 1, 497. Vgl. v. Tettau üb. das staatsrechtl. Verhältnis von Erfurt zum Erzstift Mainz (Jahrbuch d. Kgl. Akademie zu Erfurt, N. F., Bd. 1. 1860). — Heinrich I. (S. 346): trefflich charakterisiert bei Hauck 3, 21ff., vgl. Nitzsch 1, 326ff. Lamprecht 2, 121ff. Otto der Große: Lamprecht 2, 130ff. 141ff. — Sächsischer Stammesstolz (S. 346f.): Zeugnisse sind namentlich die Gesta Oddonis der Hrotsvith und die Geschichtsschreibung Widukinds, vgl. Hauck 3, 309f. 313ff. Sonderstellung des Sachsenstammes: Lamprecht 2, 241ff. 247ff. 260ff. 279. 319ff. 374; 3, 341ff. — Erzbischof Adalbert von Bremen (S. 347): G. Dehio Geschichte d. Erzbistums Hamburg-Bremen. 2 Bde. Berlin 1877 Hauck 3, 649ff. — Sachsenpolitik Heinrichs IV. (S. 348): Lamprecht 2, 319ff. 330ff. Belege für den Haß der Sachsen gegen die Schwaben bei Lamprecht 2, 122 Anm. Thüringer Zehntstreitigkeiten (S. 348): Ausfeld Lambert von Hersfeld und der Zehntstreit. Marburg 1879. H. Gebhardt Thüringische Kirchengeschichte. Bd. 1 (Gotha 1881), S. 78ff. 102ff. Hauck 3, 731ff. — Das Gegenkönigtum und die Erhebung Heinrichs V. in Verbindung mit dem sächs. Aufstand: Lamprecht 2, 337ff. 344ff. 352. Hauck 3, 770. Schlacht am Welfesholze 1115: Nitzsch 2, 155ff. Lamprecht 2, 371. Heinrichs V. Plan eines Rachefeldzuges gegen die Sachsen: Lamprecht 2, 374. — Lothar von Supplinburg: Lamprecht 2, 374ff. Hauck 4, 108—150. — Heinrich der Schwarze und Heinrich der Stolze: Lamprecht 2, 376. 384f. Heinrich der Löwe: Monographie von H. Prutz, Leipzig 1865. M. Philippson Geschichte Heinrichs des Löwen u. der welfischen u. staufischen Politik seiner Zeit. 2 Bde. Leipzig 1867. Nitzsch 2, 310ff. Lamprecht 3, 142ff. — Einwirkungen der Reichskultur auf das nördl. Deutschland (S. 349): Lamprecht 2, 124ff. 241. Hauck 3, 297—318. 329f. 334f. 918ff. (Baukunst), 923ff. (Skulptur), 927 (Malerei), 929ff. (Literatur), vgl. 4, 490ff. Für die literarische Entwicklung vgl. die Darstellung im 2. Bde. des Grundrisses der german. Philologie. Vogt und Koch Gesch. d. deutschen Literatur. 2. Aufl. Bd. 1, S. 43ff. 53ff. 96. 136f. 184f. 205ff. — Thüringen (S. 349ff.): Thüringische

Geſchichtsquellen Bd. 1—8. Jena 1854ff. Über die älteſte Geſchichte Thüringens: B. Gebhardts Handbuch, 3. Aufl. S. 132ff. 141f. 144. 255. Th. Knochenhauer Geſchichte Thüringens in der karolingiſchen und ſächſiſchen Zeit. Gotha 1863. Derſelbe Geſchichte Thüringens zur Zeit des erſten Landgrafenhauſes 1039—1247. Gotha 1871. Koch Geſchichte Thüringens. Gotha 1886. H. Gebhardt Thüringiſche Kirchengeſch. (ſ. oben zu S. 348). Zu S. 350f.: H. B. Meyer Hof- und Zentralverwaltung der Wettiner in der Zeit einheitlicher Herrſchaft über die meißniſch-thüringiſchen Lande (1248—1379). Leipzig 1902. Zum Folgenden: Heinr. Döring Die Thüringer Chronik S. 356f. 368f. H. Gebhardt 1, 240ff. 311ff u. ö. B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 459. 526f. 536. 686. Th. Kolde Friedrich der Weiſe. Erlangen 1881. — Aufblühen der Städte: H. Gebhardt 1, 141ff. 258ff. 329ff. 349ff. 383. 388. Landesherrliches Kirchenregiment: K. Müller Kirchengeſch. 2, 139ff. 148ff. H. Gebhardt 1, 388f.

Zu S. 352—360.

Der Sachſenſpiegel: vgl. die oben zu S. 96 verzeichnete Literatur, dazu O. Stobbe Geſchichte der deutſchen Rechtsquellen. Bd. 1 (Braunſchweig 1860), S. 300ff. R. Schröder Lehrbuch der deutſchen Rechtsgeſch. 4. Aufl. Leipzig 1902, S. 35ff. J. Weizſäcker Der Pfalzgraf als Richter über den König (Abhandlungen der Gött. Geſellſch. d. Wiſſ. 33. 1886). Vehmgerichte: (S. 353): Th. Lindner Die Feme. Münſter 1888. F. Philippi Das weſtfäliſche Femgericht. Stettin 1888 und F. v. Thudichum Femgericht und Inquiſition. Gießen 1889. Bahrrecht: Chriſtenſens treffliche däniſche Monographie. Kopenhagen 1900 (vgl. Deutſche Literaturzeitung 1901, 484ff.). — Gedankenwelt der Askeſe in Norddeutſchland minder kräftig entwickelt (S. 353): vgl. z. B. Hauck 2, 370f. Königin Mathilde: Wattenbach 1, 338f. H. Gebhardt 1, 90ff. Ihren Glauben rühmte Luther (Walchſche Ausg. 9, 963). Adalbert von Bremen: ſ. oben zu S. 347. Eremit Günther: Wattenbach 2, 26. Hauck, 3, 630f. Paulina Recluſa: Zöckler S. 466. Haimerad von Haſungen: Wattenbach 2, 109. Eberhard von Georgental (S. 354): H. Geb-

hardt 1, 160ff. H. Stiehler Kloster und Ort Georgental. Gotha 1892. Elgar von Hohnstein: H. Gebhardt 1, 176. Ludwig der Heilige und die heil. Elisabet: Hauck 4, 889ff. (auch literarische Nachweise). H. Mielke Die heil. Elisabet. Hamburg 1891. W. Bücking Leben der heil. Elisabet. 2. Aufl. Marburg 1898. Meister Eckhart: s. die Nachweise oben zu S. 138. R. Ehwald Die Heimat des Meisters Eckart (Mitteilgn. d. Vereins f. Gothaische Gesch. 1901, 193ff.) Zum Folgenden: H. Gebhardt 1, 330ff. 352ff. 369ff. 376. 382ff. Döring Thüringer Chronik S. 505ff. 539ff. — Über Wala vgl. Mon. Germ. 2, 535. Dazu Wattenbach 1, 252. Widerstand gegen den Zölibat: H. Gebhardt 1, 107ff. Kolde Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Halle 1898, S. 2f. 43. Im allgemeinen: O. Zöckler Askese und Mönchtum S. 446ff. Achtung der Frau: K. Weinhold Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 3. Aufl. Wien 1897. Nitzsch 1, 366f. 2, 15. Einen anziehenden Einblick in das häusliche Leben des 11. Jhdts. gewährt die Biographie Meinwerks (vgl. Wattenbach 2, 35ff.). Jul. Saß Deutsches Leben zur Zeit der sächsischen Kaiser. Berlin 1892. Joh. Kunze Zur Kunde des deutschen Privatlebens in der Zeit der salischen Kaiser. Berlin 1902. Das Wort Ludwigs des Heiligen (S. 354) (vgl. dazu H. Gebhardt 1, 219 und meine Darstellung Luthers 1, 28f.) beruht auf Jesus Sirach 25, 1f., vgl. dazu Luthers Werke, Walchsche Ausg. 12, 2544. Die Worte Ludwigs des Eisernen und Heinrichs des Erlauchten (S. 355) bei H. Gebhardt 1, 196. 235f. — Über den Hof des Landgrafen Hermann (S. 356) vgl. namentlich die oben zu S. 58 genannten Bücher von Konrad Burdach und Ant. Schönbach, ferner K. Wenck im Wartburgbuch. Berlin 1907. — Zum Folgenden (städtische Kultur Thüringens) vgl. die entsprechenden Angaben bei Koch, H. Gebhardt und Döring, über Erfurt das oben zu S. 180 genannte Buch von G. Bauch, ferner die zu S. 195 angeführten Arbeiten, namentlich aber Beyer Geschichte der Stadt Erfurt (Erfurt 1900), C. Gurlitt Historische Städtebilder, Bd. 1 (Erfurt), Berlin 1900 und Th. Kolde Das religiöse Leben in Erfurt (s. oben zu S. 354), wo zahlreiche Literaturangaben. — Nikolaus von Cues (S. 357):

vgl. über ihn die zu S. 59 und 189 gegebenen Nachweise. Johannes von Capistrano: G. Voigt Hist. Zschr. Bd. 10. 1863. H. Gebhardt 1, 377ff. Ratsbeschluß von 1281: H. Döring S. 388, H. Gebhardt 1, 261. Aufruhr von 1324: H. Gebhardt 1, 264. Zum Folgenden: Gebhardt 1, 343ff. Häußner Unsre Kaisersage. 1884. Grauert im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. 13. Ernst Bernheim Deutsche Rundschau, Oktober 1904, sowie die oben zu S. 53 verzeichneten Arbeiten über die Kaisersage. Aufstand zu Nordhausen (S. 358): Gebhardt 1, 264. Judenverfolgungen: Derselbe 1, 303ff. Kolde a. a. O. S. 20ff. 49, vgl. auch oben zu S. 289. Berührung mit hussitischen Ideen: Döring S. 472ff. Das „tolle Jahr" 1510: Reinecke Erfurt und das tolle Jahr. Hamburg 1893. — Die Universität Erfurt und der Konzilgedanke (S. 358): Kampschulte 1, 14f. H. Gebhardt 1, 390. Jakob von Jüterbock: Kampschulte 1, 15. Tschackert in der Realencyklopädie für prot. Theol. 3. Aufl. 8, 556ff. Dazu Brieger Zschr. f. Kirchengesch. 24, 136ff. Johann Ruchrath von Oberwesel: s. oben zu S. 189. Das Zitat aus Luthers Werken steht in der Erlanger Ausg. 25, 325. Vgl. dazu Clemen Deutsche Zschr. f. Geschichtswissensch., N. F., II, S. 164f. — Über Johann von Dorsten, Johann von Lutrea und Sebastian Weinmann (S. 360): H. Gebhardt 1, 395; Kolde a. a. O. S. 27. 34f. 51f. und Kampschulte a. a. O. Gegen die übertreibenden Behauptungen Kampschultes von hussitischen Sympathien an der Universität Erfurt s. Kolde a. a. O. S. 4. 43f. Johann von Grefenstein: W. Köhler Luther und die Kirchengeschichte, Bd. 1 (Erlangen 1900), S. 165f. Johann Hilten: Realencyklopädie f. protest. Theol. 3. Aufl. 8, 78ff. Über die Erfurter Zustände vgl. auch meine Darstellung Martin Luthers 1, 30ff.

Namen- und Sachverzeichnis.

A.

Aachen 161.
Abälard 116. 118 f. 123.
Abendmahl 135. 236. 321. 323. 325.
Ablaß 58 f. 174. 272. 289 f. 293. 300. 309. 314. 321 f. 359.
Ackerbau 27. 70 f. 77. 101 ff. 327.
Adalbert von Bremen 347. 353.
Adalbert von Prag 253.
Adamiten 305.
Adelheid, Kaiserin 162.
Adolf von Nassau 350.
Aeneas und Dido 166.
Aeneas Sylvius 59. 86. 109. 156. 182.
Agobard von Lyon 115.
Agrikola, Rudolf 184.
d'Ailly, Pierre 169. 188.
Akademieen 176. 185. 191.
Alamannen 44 f. 49. 231. 240. 244.
Alanus von Lille 168.
Albertus Magnus 31. 124. 143.
Albrecht I. 36. 39. 350.
Albrecht II. 351.
Albrecht der Beherzte, Herzog von Sachsen 351.
Albrecht von Halberstadt 93.
Alchemie 142. 144.
Alcuin 115. 163. 214. 251.
Aldebert 242.
Alexander der Große 166.
Alexander Neckam 145.
Alexander de Villa Dei 168.
Alexianer 303.
Algebra 142.
Alkuin s. Alcuin.
Allmende 103.
Alvarus Pelagius 278.
Amalfi 77.
Amalricianer 303. 309.
Amor und Psyche 166.
Anachoreten 216. 218.
Anatomie 31.
Angelsächsisch 45. 240. 244. 251. 320.
Anna, Heilige 294 f.

Annaten 58.
Anſelm von Canterbury 127. 252. 283.
Antichriſt 63. 307. 316f.
Antipoden 145.
Antonius Torquatus 42.
Antwerpen 79.
Apokalypſe, Apokalyptik 278. 290. 305. 316. 321. 341.
Apollonius von Pergä 142.
Apollonius von Tyrus 166.
Apoſtolikum 179.
Aquitanien 261.
Araber 51. 76. 121f. 124. 142f. 145. 170. 219. 256. 259. 285.
Aragon 36.
Arator 168.
Archimedes 142. 179.
Arianismus 208f.
Ariſtarch von Samos 142.
Ariſtoteles 115f. 124ff. 128f. 142. 149f. 176. 179.
Armenien 302.
Armenpflege 25. 84. 236. 301.
Arnſtadt 356.
Artusſage 93.
Aſien 272.
Askeſe 12. 18—28. 32. 34—39. 71f. 74. 77. 85. 87. 89. 91. 98. 107. 110f. 122. 133f. 136. 141. 148. 158. 162. 164. 167. 171ff. 175ff. 183. 187. 198. 204ff. 213ff. 220. 236ff. 242f. 252—257. 261f. 266. 276. 284. 286. 289. 299. 305f. 313f. 341. 353f. 357.
Aſtrologie 142. 144.
Aſylrecht 236.
Athen 161.
Atlas 75.
Atto von Vercelli 165.
Augsburg 60f. 78. 327.
Auguſtin, Auguſtinismus 15f. 17. 23. 30. 114. 125. 129. 136f. 139. 157. 159. 173. 190. 195f. 211. 220—229. 230f. 247. 249. 251ff. 279. 306. 338. 340.
Auguſtinereremiten 218. 311.
Autolykus 142.
Avendeath 143.
Aventin 167.
Avignon 51.
Avitus 168.

B.

Bacchuskult 93.
Bahrrecht 353.
Baiern 231. 240. 244. 255. 323.
Balthaſar, Landgraf von Thüringen 350.
Bann 268ff. 274ff. 357.
Basler Konzil 323.
Bauernſtand 86. 97. 101ff. 271. 319. 328f. 330. 333. 336. 342.
Baumwolle 75.
Bayern ſ. Baiern.
Bebel, Heinrich 186.
Beda 114.
Beghinen 305.
Beichte ſ. Buße.
Benedikt, Benediktiner 218. 255. 261.

Benedikt von Aniane 218.
Benzo von Sutri 165.
Berengar von Tours 115.
Bernhard von Clairvaux 119. 136f. 280. 284. 290. 312ff. 341. 349.
Berno von Reichenau 163.
Berthold von Chiemsee 63.
Berthold von Mainz 57. 61.
Berthold von Regensburg 68.
Besançon 36.
Bessarion 176.
Bettelorden 91. 94. 122. 124. 147. 159. 167. 218. 275. 311ff. 314. 320.
Bibel 149. 188ff. 191. 193. 198. 225. 272. 279. 295f. 304. 320f.
Bibliotheken 161f.
Biel, Gabriel 189.
Billunger 348.
Bischöfe 34. 47. 53. 58—92. 217. 222. 235. 237. 238. 248. 259ff. 263ff. 270ff. 274. 279ff. 332. 345. 349f.
Blutrache 236. 287.
Böheim, Hans 329ff. 332.
Böhmen 51. 321ff. 324f.
Böhmische Brüder 324.
Boëthius 115. 179.
Bogomilen 304.
Bologna 47.
Bonaventura 138. 278.
Bonifatius (Winfried) 240ff. 244. 259f.
Bonifatius VIII., Papst 24. 36. 51. 122. 149.
Boso II. von Corvey 163.
Bradwardina 190. 319.
Brahmanismus 133.
Brandenburg 97.
Brant, Sebastian 95. 195f.
Bremen 348. 353.
Bretagne 303.
Bruderschaften 96. 139. 301. 313.
Brüder des freien Geistes 303.
Brüder vom gemeinsamen Leben 140. 183. 189.
Brun von Köln, Erzbischof 162. 165.
Brunetto Latini 145.
Buchdruckerkunst 185f. 295.
Budaeus 188.
Buddhismus 133.
Bürgertum 48. 65. 80. 84. 86. 89. 93ff. 97. 101. 103f. 181. 271. 342. 346.
Burckhardt, Jakob 109.
Burgund 55f. 261. 289. 347.
Burgunden 44. 231.
Bursfelder Kongregation 189.
Buße 221. 236. 238ff. 241f. 245. 248. 251. 253. 286f. 290. 299ff. 345.
Byzanz 17. 44. 76. 148. 163.

C.

(s. auch K. und Z.)

Caesarius von Arles 160.
Caesarius von Heisterbach 93. 102.
Calmarer Union 52.
Canossa 35.

Capito, Wolfgang 184.
Carteſius ſ. Descartes.
Caſſiodorius 114.
Celtes, Konrad 295.
Chlodovech 44. 237. 258.
Chriſtus, Chriſtologie 17. 134f. 136f. 190. 193. 198. 200. 213f. 221. 223. 226ff. 234f. 244ff 248ff. 252. 284. 294. 306ff. 320. 330.
Chrodegang von Metz 243.
Chryſoloras 176.
Ciſtercienſer 218.
Claudius von Turin 115.
Clemens II., Papſt 264.
Cluny, Cluniacenſer 20. 159. 166f. 218. 231. 261ff. 264f. 301. 341.
Coelde, Dietrich 189.
Coelibat 27. 34. 175. 216. 262. 264. 354.
Colet, John 188.
Coluccio Salutati 175.
Conſtantinus Afrikanus 143.
Corpus Juris 179.
Cyprian 221.

D.

Dämonenglaube 203. 209f. 234. 287.
Dänen 49. 52.
Dalmatien 35.
Damaſt 75.
Damaſus II., Papſt 264.
Daniel, Buch 16.
Dante Alighieri 50. 68. 149.
Descartes 30.
Deſiderius von Vienne, Biſchof 160.
Deutſch 44f.
Deutſchland 13f. 42. 45. 47. 50. 52. 54f. 56. 59f. 63. 66f. 78. 86. 102. 108. 113f. 124. 164. 180ff. 186. 219. 232. 251f. 253. 262f. 265f. 268ff. 273. 279. 303. 323. 326. 341. 343. 348f. 350. 353. 358.
Deventer 184.
Dialektik 47. 115f. 118ff. 122f. 125. 137. 140. 151. 167f. 191. 251. 341.
Dionyſius Areopagita 135. 139. 179.
Diophant 142.
Dioskorides 142. 179.
Döllinger, J. J. v. 63. 271.
Dominikaner 127. 173. 311.
Dominikus Gundiſalvi 143.
Dominikus Lorikatus 255.
Donatiſten 216. 308.
Donatus 168.
Donau 78.
Drama 95. 292.
Dringenberg, Ludwig 184.
Dürer, Albrecht 100.
Dunkelmännerbriefe 131. 169. 194. 196.
Duns Skotus 127ff. 132. 138.

E.

Eberhard von Bethune 168.
Eberhard von Georgental 354.

Eckhart, Meiſter 138. 354.
Ehe 27 f. 90. 213. 236. 306.
Eheloſigkeit ſ. Coelibat.
Eid 29. 69. 246. 267 ff.
Eiſenach 356. 359.
Ekkehards Waltharius 163 f.
Ekkehard von Aura 146.
Ekſtaſe 134 ff. 138.
Elbe 46. 97.
Elger von Hohnſtein 354.
Eligius 244.
Eliſabeth von Thüringen, Heilige 354.
Emmerich 184.
Empfängnis, Unbefleckte 294.
Enea Silvio ſ. Aeneas Sylvius.
Engel 24. 27. 209. 288.
Engelbert von Admont 152.
England 35 f. 45. 51. 79. 114. 124. 160. 164. 188. 262. 303. 319 ff. 347.
Entdeckungen 110. 146.
Erasmus, Deſiderius 184. 186 f. 191 ff. 194 ff.
Eratoſthenes 179.
Erbſünde 247 f.
Erfurt 79. 356 ff.
Erfurter Kinderfahrt 280.
Erkenbald von Straßburg 253.
Ernſt, Kurfürſt von Sachſen 351.
Euchiten 304.
Eudo von Stella 303.
Euklid 142. 179.
Europa 43. 272. 278.

F.

Fatalismus 247. 287. 290. 294. 305. 355.
Fauſtſage 100. 290.
Fegefeuer 229. 288. 300. 309. 324. 330.
Feme ſ. Vehmgericht.
Fetiſchismus 133. 174. 191. 287.
Feudalismus 80. 338. S. auch Lehensrecht.
Fides implicita 131.
Fiſher 188.
Flandern 79. 302.
Florenz 51. 176. 191.
Franken 36. 44 f. 64. 208 f. 231 f. 234. 237. 240. 326. 333. 344 f. 353.
Frankfurt a. M. 60. 79.
Frankfurt a. O. 79.
Frankreich, Franzoſen 45. 50 f. 56. 59. 62. 108. 113 f. 118. 123 f. 150. 160. 163 f. 169 f. 188. 256. 261. 284. 302 f.
Franz von Aſſiſi 312 f.
Franziskaner 123. 127. 173. 199. 294. 311—317. 320 f. 338. 341. 359.
Fratizellen 315 f.
Frau Welt 33. 88. 158.
Frauendienſt 90. 167. 341.
Friedrich I., Barbaroſſa 153. 350.
Friedrich II., Kaiſer 36. 51. 63. 90. 143. 350.
Friedrich III., Kaiſer 55. 60.
Friedrich der Freidige, Mark-

graf von Meißen und Landgraf von Thüringen 350.
Friedrich II., Landgraf v. Thüringen 350.
Friedrich III., Landgraf von Thüringen 350.
Friedrich IV., Landgraf von Thüringen 350.
Friedrich der Sanftmütige, Kurfürst von Sachsen 351.
Friedrich der Streitbare, Kurfürst von Sachsen 350.
Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen 351.
Friedrich von Sonnenburg 91.
Friesen 78. 231.
Fürsten 47. 49. 54. 60. 65. 81. 86. 153. 271. 273. 318. 334. 351 f.

G.

Galenus 142. 178.
Galizien 303.
St. Gallen 93.
Gallien 219. 232. 237.
Geiler von Kaisersberg 195.
Geißelung, Geißler 242. 254 f. 289.
Geistliche Literatur 243 ff. 295 f.
Geldwirtschaft 26. 49. 58 f. 70 ff. 75. 77. 81 ff. 88 f. 97. 107 f. 113. 152. 155. 170. 258. 287. 310.
Gemistos Plethon 176.
Genesis 244.
Genossenschaftsrecht 69. 81 f. ff. 95. 301. 339.
Genua 77 f.
Genie als Entwicklungskraft 1 f. 14 f. 339 ff. 343.
Georg, Herzog von Sachsen 351.
Georg Podiebrad 81.
Gerbert 143.
Gerbirg von Gandersheim 162.
Gerhard von Cremona 143.
Gerhoch v. Reichersberg 92. 273.
Germanen 13. 17 f. 34. 44 f. 158. 202 ff. 207 ff. 215. 219. 220. 233 ff. 237. 245 ff. 252. 257 ff 262 f. 265 ff. 268. 337. 343. 353.
Gerson 169. 188.
Gertrud von Sachsen 348.
Geschichtsschreibung, Mittelalterliche 31 f. 146 f. 352.
Ghibellinen 123. 143.
Gilbert de la Porrée 118.
Goethe, J. W. v. 1. 154. 207.
Gollarden 93. 167. 183.
Gotha 356.
Gotisch 45.
Gotischer Stil 127. 341.
Gottesfreunde 139.
Gottesfrieden 236.
Gottesurteil 29.
Gottfried von Straßburg 90. 93.
Gottschalk von Orbais 115. 247. 252.
Gralsage 91.
Grammatik 111. 130. 166. 168 f. 185.
Gratian 272.
Gregor I., der Große, Papst 160. 229. 248. 252.

Gregor V., Papſt 264.
Gregor VII., Papſt 21. 23. 34 f. 148 f. 265. 268 f. 271. 279. 281. 341. 348.
Gregor Reiſch 145.
Gregor von Tours 244.
Griechen, Griechiſch 17. 36. 124. 133. 141—143. 162 f. 170. 186. 188. 196. 209. 213 f. 221. 224. 309.
Grocyn 188.
Grundherrſchaft 48 f. 68 ff.
Günther, Eremit 353.
Günther von Schwarzburg 350.
Gumpold von Mantua 165.
Gunther von Pairis 160.

H.

Hadrian IV., Papſt 278.
Haimerad von Haſungen 353.
Hallam 202.
Handel 26 f. 48. 74 ff. 77 ff. 82. 258. 318. 327. 356.
Handſchriftenhandel 296.
Hanſa 48. 79.
Harnack, Adolf 231.
Hartmann von Aue 91.
Harzlande 348 f.
Hebräiſch 196.
Hedwig von Schwaben 162.
Heglus, Alexander 164.
Heidentum, Antikes 15 f. 159. 170. 174. 209 ff. 213. 219. 222. 229. 234.
Heidentum, Germaniſches 203 f. 209. 231. 233 ff. 250. 257. 287. 290. 315.
Heiligenverehrung 28. 209. 229. 234 249. 252. 293 ff. 301. 309. 321. 324. 359.
Heimburg, Gregor 182.
Heinrich, Ciſtercienſermönch 302 f.
Heinrich I. 346. 353.
Heinrich II. 255. 264.
Heinrich III. 19. 38. 47. 165. 264. 347.
Heinrich IV. 35. 268. 348. 350.
Heinrich V. 269. 279. 348. 350.
Heinrich VII. 39. 51. 350.
Heinrich der Erlauchte, Markgraf von Meißen 350. 355.
Heinrich der Löwe 348 ff.
Heinrich der Schwarze, Herzog von Bayern 348.
Heinrich der Stolze, Herzog von Bayern 348.
Heinrich Raſpe, Landgraf von Thüringen 350.
Heinrich von Langenſtein 64.
Heliand 244. 250. 253. 345. 355.
Henri d'Andeli 169.
Hermann I., Landgraf von Thüringen 350. 356.
Hermannus Contractus von Reichenau 163.
Herminonen 43.
Heron 142. 179.
Herrad von Landsperg 145.
Heſſen 244.
Hexenwahn 289.

Heynlin von Stein 189.
Hieronymus, Heiliger 160.
Hieronymus von Prag 322.
Hildebrand ſ. Gregor VII.
Hildegard von Bingen 277. 317.
Hilten, Johannes 359.
Hinkmar von Rheims 165.
Hipparch 179.
Hippokrates 142. 178.
Hirſau, Hirſchau 262. 301.
Hochdeutſch 49.
Hohenaltheim 345.
Hohes Lied 136.
Holland ſ. Niederlande.
Honorius von Augsburg (Autun) 145.
Horaz 169.
Hoſpitalbrüder 301.
Hrabanus Maurus 114. 244. 251.
Hrotsuit von Gandersheim 162. 253.
Hugo von St. Viktor 137.
Humanismus 40. 64. 87. 95. 112f. 155ff. 160. 167. 170—201. 290. 296f. 336. 339. 341. 356.
Hunderiſchaften 43.
Hunyad, Johann 52.
Hus, Johannes 322. 326. 359.
Huſſiten 55. 319. 331. 323ff. 326. 331. 351. 358.
Hutten, Ulrich von 57. 183. 186. 195ff. 199.
Hypſikles 142.

J.

S. Jago 289.
Jakob von Jüterbock 358.
Jakob von Junterburg 281.
Jakob von Vitry 276.
Jeſuiten 159. 199.
Ihering, Rudolf von 154.
Iſan, Mönch 92.
Indien 142.
Individualismus 40. 83. 87. 105. 106ff. 110ff. 113. 123. 139. 141. 153. 155f. 167. 170ff. 177f. 182. 190ff. 194. 197ff. 200. 221. 225 .229. 339f.
Indulgenzen ſ. Ablaß.
Ingwäonen 43.
Inkluſen 253ff.
Innocenz III., Papſt 36. 38. 122f.
Inquiſition 29. 99. 143. 188. 274f. 310. 355.
Interdikt 274. 276. 278. 357.
Inveſtiturſtreit 34. 47. 57. 271. 273. 302.
Joachim von Fiore 309. 316.
Johannes von Brescia 131.
Johannes von Capiſtrano 357.
Johannes von Dorſten 359.
Johannes von Grefenſtein 359.
Johannes von Jandun 152.
Johannes von Lutrea 359.
Johannes von Parma 277.
Johannes von Salisbury 168f.
Johannes (Ruchrath) von Weſel 190. 358.
Johannisbrot 75.

Johannistänze 289.
Joß Fritz 328.
Irenicus 186.
Irland 163. 237ff.
Iſidor von Sevilla 114.
Islam 44. 120f. 170. 174.
Iſtwäonen 43.
Italien, italiſch 45. 51. 55. 77f. 81. 108. 113. 124. 160 163f. 170ff. 180ff. 186. 219. 232. 242. 254. 261ff. 269f. 273. 278. 281. 302f. 347.
Judentum 16. 78. 92. 121f. 124. 133f. 142f. 191. 196. 226. 289. 309. 318. 328. 358.
Juvencus 168.
Iwan der Große 52.

K.
(ſ. auch C.)

Kaiſerchronik 45.
Kaiſerſage 53. 143. 153. 316. 358.
Kaiſertum 18f. 36ff. 39. 46f. 48. 50. 52—57. 62—65. 69. 73. 104. 147ff. 153. 170. 186. 218. 259. 265. 278f. 283. 297. 341. 347. 349.
Kalabrien 163.
Kanzleien 96f. 200.
Kardinalskollegium 264.
Karl der Große 18f. 34. 44. 68. 148. 160ff. 211. 232. 237. 241f. 243. 254. 259f. 279. 346.
Karl der Dicke 243.
Karl IV. 96. 321.
Karl der Kühne von Burgund 56. 289.
Karlmann 242.
Karmeliter 218. 311.
Karolinger 37.
Karolingiſche Renaiſſance 114. 159ff. 163f. 197.
Karthäuſer 218.
Katharer 302ff.
Katholizismus 6ff. 16f. 66. 76. 157. 220ff. 226ff.
Kattun 75.
Kent 321.
Ketzer, Ketzerverfolgung 29. 92. 166. 278. 278. 289. 302. 310. 314. 322ff.
Kinderkreuzzug 289.
Kirche, Katholiſche 6ff. 16ff. 21. 23f. 37. 39. 47. 66. 68. 72f. 88. 98ff. 114. 117. 121ff. 125. 131. 137. 144. 148f. 151. 158. 170. 174. 204f. 207—210. 215—218. 220ff. 226ff. 230f. 232. 241. 256ff. 258—282. 287f. 291. 297ff. 304. 306f. 336—349. 351f. 355. 358.
Kirche, Unſichtbare 17. 22. 225. 306ff.
Kirchenlied 235. 292.
Kirchenväter 117. 120. 122. 160. 181. 188. 192.
Klariſſen 313.
Koelhoffiſche Chronik 60.
Köln 78f. 138. 255. 292. 302. 328.
Kolmar 78.

Kolonisation des Ostens 46. 52. 55. 82. 97. 102f. 346. 353.
Kolumba 237ff.
Kolumbus 179.
Kommunismus 152.
Kompaß 75.
Konfirmationsgelder 58.
Konrad II., Kaiser 148. 264.
Konrad, Pfaffe 93.
Konrad von Heimesfurt 93.
Konrad von Megenberg 130. 145.
Konrad von Würzburg 94.
Konstantin, Konstantinische Schenkung 179. 316.
Konstantinopel 17. 78.
Konstanz 78. 322. 326.
Konzeptualismus 116.
Konzilien 52f. 57ff. 123. 152. 188. 281f. 358.
Korsika 36.
Krankenpflege 25. 84. 301.
Kreuzwunder 289.
Kreuzzüge 35. 51. 60. 71ff. 76ff. 88. 91. 120f. 136. 270. 283. 285. 318.
Kriegswesen 56. 84.
Künste, Die sieben freien 116. 162. 166.
Kunst, Bildende 26. 32f. 100. 292.
Kurfürsten 36. 57.
Kurie 35. 53. 58. 60. 63. 123. 271ff. 274ff. 276ff. 281. 289.
Kyffhäuser 358.

L.

Laienkultur 39f. 68ff. 74. 97ff. 105. 108. 111ff. 121. 123. 141. 159. 166f. 175. 183. 200. 218. 230. 282. 291. 297. 311. 336f. 341f. 354.
Lamprecht, Pfaffe 93.
Landeshoheit 48.
Landeskirchentum 149. 187ff. 262. 265. 274. 320. 324. 351f.
Landfrieden 56f. 236.
Landsknechte 56.
Lanfranc 115.
Lange, Rudolf von 184.
Langensalza 356.
Langobarden, Langobardisch 45. 232.
Lateinisch 45. 47. 96. 108. 124. 162f. 168f. 185. 191. 199.
Laterankonzil (1512) 123.
Latimer 188.
Laurentius Valla 175. 179f. 192.
Lefèvre 188.
Legaten, Päpstliche 274.
Lehensrecht 36. 38. 48f. 54. 68ff. 81. 92. 260. 349.
Leibeigenschaft 327.
Leipzig 79. 322.
Leo, päpstlicher Legat 165.
Leo IX., Papst 264.
Leonardo Bruni 175.
Leone Battista Alberti 175.
Levante 75. 77.
Lex salica 244.
Liber Diurnus 272.

Lichtenberger, Johann 63. 286.
Lied, Weltliches 202.
Ligurinus 166.
Linacre 188.
Liutprand von Cremona 354.
Livius 179.
Locher, Jakob 195.
Logik 47. 140. 169.
Lollarden 303.
Lombarden 78.
London 344.
Lothar I. 243.
Lothar von Supplinburg 348. 350.
Lothringiſche Kloſterreform 255f.
Lucanus 166.
Ludolf von Hildesheim 168.
Ludwig der Deutſche 45.
Ludwig der Fromme 159. 162. 243.
Ludwig der Baier 39. 68ff. 152. 316. 350.
Ludwig II., Landgraf von Thüringen 350.
Ludwig III. Landgraf von Thüringen 350.
Ludwig der Eiſerne, Landgraf von Thüringen 355.
Ludwig der Heilige, Landgraf von Thüringen 354.
Lupold von Bebenburg 152.
Luther, Martin 3f. 5f. 14. 48. 64f. 67. 101. 113. 155. 197. 202. 207. 258. 298. 324. 339—343. 354. 359f.
Luxemburger 51.
Luxeuil 238.
Luziferaner 303.
Lyon 303.

M.

Macchiavelli 51. 87. 109. 112. 154. 286.
Magie 29. 144. 252. 287—290.
Magnus, Herzog von Sachſen 348.
Magyaren ſ. Ungarn.
Mainz 57. 63. 331f. 345. 348. 357f.
Majolus 165.
Mais 75.
Mannus 43.
Marcellus II., Papſt 278.
Marcianus Capella 114.
Maria, Marienverehrung 27. 90. 137. 209. 252. 284. 294f.
Maria von Burgund 56.
Marius 170.
Marktrecht 79f. 83.
Marſeille 77.
Marſilius von Padua 150f.
Maſſenbewegungen, Maſſengeiſt uſw. 83. 95. 139. 146. 153. 194. 198. 229. 285. 286—335.
Mathematik 142. 166.
Mathilde, Königin 353f.
Matrone von Epheſus 166.
Matthias Corvinus 52. 56.
Matthias von Janov 321.
Mauren ſ. Araber.
Maximilian I. 54ff. 60f.

Mayr, Martin 59.
Medizin 142. 166.
Meier Helmbrecht 102. 105.
Meiſtergeſang 169.
Meißen 350f.
Melanchthon, Philipp 190.
Menelaus 142.
Merovinger 18. 118.
Meſſina 77.
Michael Skotus 143.
Millez von Kremſier 321.
Miniſterialen 80.
Minne, Minneſang 90. 95. 137. 167. 290. 341.
Mittelmeer 77ff.
Mönchtum 20f. 25. 34. 39. 164. 167. 175. 187—93. 198. 207—220. 230f. 236ff. 242f. 252—58. 261ff. 291. 307f. 312—18. 341. 345. 353f.
Mohammed, Mohammedaner 121. 133. 175 (ſ. auch Araber, Türken).
Montpellier 77.
Moriz von Craon 167.
Moſes 175. 179.
Mouſſelin 75.
Mühlhauſen i. Th. 356. 358.
Münſter i. W. 184.
Murmellius, Johannes 184.
Muſpilli 244. 246.
Myſtik 96. 118. 120. 122. 132. 133—40. 146. 224. 253. 290f. 294. 305. 309. 315f. 339. 341. 354.

N.

Nachfolge Chriſti 23. 25. 27. 140. 221. 305f. 313.
Narbonne 77.
Nationalbewußtſein 39. 42—66. 108. 123. 149f. 181ff. 185. 195. 220.
Natürliche Religion 117. 128. 141. 177.
Naturalwirtſchaft 25. 27. 52. 70f. 74. 77. 107.
Naturrecht, Kirchliches 22—33. 149. 210.
Naturwiſſenſchaften 31. 141—46. 155. 166.
Neapel 36.
Neidhart von Reuental 102.
Neues Teſtament 179. 192.
Neuplatoniker 134.
Nibelungenlied 91.
Niederdeutſch 49.
Niederlande 303.
Niklashauſen, Pfeifer von 329—335.
Nikolaus I., Papſt 260.
Nikolaus II., Papſt 34.
Nikolaus III., Papſt 277.
Nikolaus V., Papſt 278.
Nikolaus de Clemanges 188.
Nikolaus von Cues (von Trier) 59. 152. 184. 189. 191. 357.
Nimbus 210.
Nominalismus 116. 129. 131.
Norbert von Xanten 311. 349.
Norddeutſch und Süddeutſch 344—356.

Nordhauſen 356. 358.
Normannen 256.
Novatianiſches Schisma 216. 222.
Novellenliteratur 163. 298.
Nürnberg 78. 356.

O.

Occam ſ. Wilhelm von Occam
Odo von Cluny 165.
Odoaker 44.
Ol 75.
Offenbarung 119f. 128. 135.
Orient 45. 71—78. 110. 114. 120f. 141f. 213.
Orleans 169.
Orphaniten 324.
Ortlibarier 303.
Osmanen ſ. Türken.
Oſtgermaniſch 44.
Oſtſee 78.
St. Oswald 92.
Otfried von Weißenburg 244. 250. 253.
Otloh von St. Emmeram 253.
Otto I. 19. 36. 97. 162. 260f. 263f. 273. 346f. 352.
Otto II. 162.
Otto III. 162. 164. 253. 255. 264.
Otto IV. 36. 47. 350.
Ottoniſche Renaiſſance 159. 162ff. 197.
Otto von Freiſing 42. 146. 269.
Ovid 166.
Oxford 124. 127. 143. 321.

P.

Pace 188.
Paläſtina 75. 289.
Palliengelder 58.
Pantheismus 116. 124. 126. 133. 137f. 177. 291.
Papſttum 20f. 34—39. 50—54. 57—64. 73f. 122f. 174. 179. 187. 189. 240ff. 257—265. 291. 307. 311. 313f. 316f. 321f. 352.
Papſtwahl 34. 152. 264.
Paris 47. 124. 130. 143. 169. 188. 344.
Parochialverfaſſung 211. 236. 274f. 314.
Paſchalis II., Papſt 279.
Paſchaſius Radbertus 115.
Paſtorellen 303.
Paulina Recluſa 353.
Paulizianer 304.
Paulus, Apoſtel 17. 192. 222. 224. 226ff. 340.
Paulus Diakonus 163.
Pelayo ſ. Alvarus Pelagius.
Petrarca 175. 188.
Petrus, Apoſtel 165. 316.
Petrus Damiani 125. 165. 279.
Petrus Eremita 35.
Petrus Lombardus 119.
Peter von Bruys 302.
Peſtepidemien 289. 356.
Pfalzgraf 353.
Pfefferkorn 196.
Philipp von Schwaben 350.
Pico della Mirandola 106.

Pippin 237. 259 f.
Pirmin 244.
Piſa 77.
Plato, Platonismus 116. 124. 128. 134. 165. 176. 179. 190. 198.
Plinius 179.
Pöhlde 270.
Polen 35 f. 51 f. 303.
Politziano, Angelo 180.
Polytheismus 209. 234.
Pontius von Perigueux 302.
Porphyrius 110.
Portugal 36. 79.
Poſeidonius 179.
Prädeſtination 225. 227 f. 247. 252.
Prämonſtratenſer 218.
Prag 322 ff.
Pragmatiſche Sanktion (1438) 123.
Predigt 95 f. 147. 183. 235. 241 f. 287. 290. 295. 301. 314.
Preußen 303.
Prieſtertum 24. 216 f. 233 ff. 261. 282. 308. 334.
Priscian 168.
Privatbeichte 238. 299.
Proles, Andreas 189.
Proletariat 83. 103. 310. 318 f. 337 f. 358.
Proteſtantismus 14. 66.
Prudentius 168 f.
Prüm 243.
Pſeudoiſidor 20. 261. 264 f.
Ptolemäus 142. 179.
Pupper von Goch, Johannes 190.
Pythagoräer 179.

Q.

Quadrivium 159. 166.

R.

Rabanus Maurus ſ. Hrabanus M.
Ratherius von Verona (von Lüttich) 165. 252 ff.
Recht, Germaniſches 239. 240. 352.
Recht, Kanoniſches 28 f. 148 ff. 230. 272 f. 324. 351 f. 357 f.
Recht, Römiſches 84. 96 f. 148 ff. 153 f. 166. 170. 177. 221 ff. 249. 252.
Rechtfertigungslehre 226 ff. 340.
Reformation 6—14. 41. 43. 60 f. 198 ff. 206 ff. 298. 323. 333 ff. 358 f.
Regenbogen, Barthel 90.
Regensburg 78.
Reich Gottes 15. 17 f. 19 f. 21 f. 30 f. 33. 123. 134. 213 f. 271 f. 276. 279 f. 305 ff. 324. 326. 330 f.
Reichsausſchuß 57.
Reichskammergericht 57. 61.
Reichsreform 53 f. 334. 336.
Reichsſtandſchaft der Städte 81.
Reichsſteuern 54. 57.
Reichstag 54. 69.
Reinald von Daſſel 38. 60.

Reinfried von Braunſchweig 72.
Reinmar von Zweter 90.
Reis 75.
Religion 11 f. 13. 41. 74. 87 f. 91 f. 98 ff. 119 ff. 125 ff. 128 ff 134 ff. 157 ff. 173 ff. 184. 187. 191 f. 197 ff. 202 ff. 207 ff. 225 ff. 228. 232 ff. 243—258. 261—285. 337. 340.
Renaiſſance 40. 87. 106 ff. 110 ff. 159. 199.
Reuchlin, Johannes 184. 191. 196 f.
Rhein, Rheinland 46. 48. 78. 208. 303. 344. 348.
Rhetorik 115. 118. 159. 165. 169.
Richard II., König von England 321.
Richard von Capua 34.
Richard von Bury 188.
Richard von St. Viktor 137.
Ringparabel 175.
Ritſchl, Albrecht 230.
Rittertum 35. 47. 56. 88—94. 101. 283 f. 291 f. 293. 341. 346.
Robert Guiskard 34.
Roger, Normannenherzog 34.
Roger Bacon 140. 145. 169.
Rolewinck, Werner 189.
Rom 16. 19. 43 f. 60 f. 63 f. 118 f. 161. 176. 264. 268. 272 ff. 276 f. 281 f. 289. 337. 342. 344.
Römertum, Römerreich 15 f. 19. 34. 44. 78. 108. 147. 207 f. 213 f. 219. 231. 265. 341. 344.
Romanen, Romanismus 7 f. 10. 13. 20. 45. 69. 81. 88. 108. 141. 158. 208. 219. 221. 225. 256 f. 259 ff. 262 f. 265. 271 ff. 276. 314. 341. 344 ff. 346. 349. 353.
Roscellinus 116.
Roſenkranz 76. 293.
Rosvitha ſ. Hrotsuit.
Rudolf von Ems 94.
„Rückkehr zum Zeichen" 109. 112. 132. 145 f. 155. 189. 200. 286. 342 f.
Ruodlieb 163.
Rußland 35. 52.

S.

Sachſen 45. 49. 78. 231. 244. 256. 269. 325. 344. 345—360.
Sachſenſpiegel 96. 352.
Safran 75.
Sakramente 28. 217. 226. 278. 288. 300 f. 304. 308. 312. 321. 325.
Saladin 175.
Salier 38.
Salluſt 163.
Salzburg 255.
Samt 75.
Sanuto 278.
Sardinien 35 f.
Savonarola 172 f. 188.
Schisma 63. 123. 281.
Schleſien 303. 323.
Schlettſtadt 184.
Scholaſtik 47. 95. 122—132. 137—141. 144 f. 149. 154. 169 f. 176. 183 f. 341.

Schottland 86.
Schriftsprache 49—96.
Schulwesen 84. 159 161f. 185. 200. 356.
Schwaben 45. 49. 255. 348. 350.
Schwabenspiegel 96.
Schwäbischer Bund 56.
Schwäbisch-Hall 289. 303.
Schweiß, Englischer 289.
Schweizer Eidgenossen 56. 333.
Scipio Afrikanus 171.
Scotus Erigena 114.
Sedulius 168f.
Seelenglaube 203.
Seide 75.
Seifried Helbling 102.
Sektenwesen 74. 88. 96. 137. 139. 187. 296ff. 302—310. 314. 339. 341.
Sendgerichte 242.
Servatus Lupus 169.
Sesam 75.
Sigebert von Gembloux 270.
Sigismund, Kaiser 322. 327.
Sigismund von Tirol 56.
Simonie 34. 58. 264. 277.
Sittlichkeit 7ff. 15f. 24ff. 33f. 39. 55. 85. 89ff. 93ff. 111. 130. 134. 136. 138f. 141. 156. 162. 164. 166f. 172ff. 177. 197. 199ff. 203ff. 212f. 217. 218. 221. 224. 226f. 241f. 246f. 266ff. 290f. 297. 315. 340.
Sixtus IV., Papst 294.
Sizilien 36. 143. 163.
Skandinavien 45. 52. 347.
Sklaverei 236.
Slaven 51. 59. 97. 302. 346f.
Sokrates 191. 198.
Somnium viridarii 152.
Sonntagsheiligung 235. 242.
Sophie von Brabant 355.
Sozialismus, Christlicher 298ff. 306ff. 310ff. 316—335. 354. 357f.
Spanien 35. 45. 51. 121. 142. 164. 170. 187f. 219. 232. 262. 302f.
Spielmannsdichtung 50. 71. 91f. 94. 162.
Spiritualen 315.
Staatslehre, Staatsvertrag 23. 122. 147ff. 177.
Städtewesen 48f. 52. 55. 58. 65. 70ff. 78—87. 150. 155. 250. 285. 287. 348. 351. 356f.
Statius 166.
Staufer 20. 38. 46. 51. 55. 57. 273. 316. 348. 350. 355.
Steuerwesen, Städtisches 84.
Stoiker 175.
Suchenwirt, Peter 318.
Sufismus 133f.
Sulla 171.
Suso 139.
Sylvester II., Papst 143.
Synoden 236. 259. 272. 274f. 345.
Syphilis 289.
Syrien 75. 142. 302.

T.

Taboriten 324. 326.
Tanchelm 302.
Taufe 245. 304.
Tauler, Johannes 139.
Taxenbücher 58.
Tennſtedt 356.
Terenz 165.
Tertiarier 313.
Tertullian 115. 159. 221.
Theodoſius 142.
Theologia Deutſch 139.
Theophanu 162.
Theophraſt 179.
Theſſalonicherbrief 16.
Thomas von Aquino 127f. 139. 149. 188.
Thomas von Cantimpré 145.
Thomas von Kempen 140.
Thomas Morus 188.
Thomaſin von Zirklaria 46. 93.
Thüringen 231. 240. 343. 345. 348—358.
Tierſage 163.
Tiu 209.
Tocqueville 319.
Toleranz 92. 175. 285.
Totentänze 100.
Toulouſe 77.
Treuebegriff 246f.
Trier 255.
Triſtan und Iſolde 90.
Trivium 115. 159. 166.
Türken, Türkenfurcht, Türkenſteuer 52. 60. 73. 289.
Tuisko ſ. Twiſto.
Turlupinen 303.
Turnier 92. 341.
Tyrannenmord 148.
Twiſto 43.

U.

Überſetzungsliteratur 96.
Ulm 78.
Ulrich von Lichtenſtein 90. 166.
Ulrich von Zatzikhofen 93.
Unfehlbarkeit, Päpſtliche 123.
Ungarn 35f. 46. 52. 256. 303. 323. 346.
Univerſalienſtreit 115f. 123. 140.
Univerſitäten 84. 168. 185. 188. 193. 199.
Urchriſtentum 16. 112. 134. 152. 189f. 192. 212f. 219. 242. 305f. 308. 324ff. 331.
Utraquismus 323.

V.

Vaganten 93. 167.
Vehmgericht 353.
Veitstänze 289.
Venantius Fortunatus 244.
Venedig 77f.
Venus 27. 93. 166.
Vergil 163. 165f. 169.
Verkehrsweſen 82.
Vernunftprinzip 112. 117. 119f. 127ff. 130f. 137. 178.
Viktor II., Papſt 264.
Vilgard von Ravenna 166.
Vincenz von Beauvais 145.
Vitruv 179.
Vives, Ludovicus 189.

Volksſouveränität 150ff. 319. 325.
Vulgata 180. 192.

W.

Wala 354.
Walahfried Strabo 45.
Waldenſer 303f. 311. 320.
Wallfahrten 289. 321. 359.
Walther von St. Viktor 119.
Walther von der Vogelweide 33. 46. 58. 62.
Warburg 355f.
Weichbild 80.
Weihrauch 210.
Wein 75.
Weinmann, Sebaſtian 359.
Weisſagungen 63f. 277f. 309. 316ff. 328. 333f. 341.
Weißenſee i. Th. 356.
Welfen 348ff.
Welfesholz bei Mansfeld 348.
Wenden 348.
Wenzel, König 322.
Wergeld 239.
Wernher von Elmendorf 93.
Wertheim 331f.
Weſſel Gansfort von Gröningen 189f.
Weſſobrunner Gebet 244.
Weſtgermaniſch 43.
Weſtgoten 44.
Wettiner 350f.
Wiclif 319ff. 322. 324.
Wido von Ferrara 165.
Wien 56.
Wiener Konkordat 54.
Wilhelm der Tapfere, Herzog 351.
Wilhelm von Champeaux 116.
Wilhelm von Conches 145.
Wilhelm von Hirſchau 262.
Wilhelm von Occam 113. 129. 145. 152.
Wille 127ff. 130. 132. 138. 155. 171f. 176. 223. 228f.
Wilsnack in Brand. 289.
Wimpheling, Jakob 60. 169. 184. 195f.
Windesheimer Kongregation 189.
Wipo 148.
Wittenberg 351.
Wodan 208. 244.
Wolfram von Eſchenbach 90. 284. 356.
Wormſer Konkordat 38. 272. 349.
Wucher 26. 318.
Würzburg 318. 332.

X.

Ximenes, Kardinal 188.

Z.

Zaſius, Ulrich 196.
Zauberei 29. 287f.
Ziffern 142.
Zins, Zinsverbot 26. 77. 262. 318.
Ziska 323.
Zucker 75.
Zünfte 82. 85. 327. 357.
Zweikampf 29.
Zwingli, Ulrich 202.
Zwölfe 184.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 67, Z. 4 v. u. nach „Betrachtung" das Komma zu tilgen.

S. 242, Z. 3 v. u. lies: „8. Jahrhundert."

S. 300, Z. 3 v. u. lies: „Laienwelt".

S. 352 ist fälschlich als S. 252 bezeichnet.

S. 365, Z. 8 f. v. o. lies „Zusammenfassung" statt „Zusammenstellung".

S. 368, Z. 7 v. u. einzuschalten: „Beachtenswert auch das von einem Juristen verfaßte Buch von Th. Frantz Der große Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit des Hohenstaufen Friedrich II. Berlin 1903."

S. 371, Z. 3 v. o. ergänze: R. Breitschopf Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Benediktinerordens. Progr. Waldhofen a. d. Th. 1906.

S. 376, Z. 7 v. o. nachzutragen: M. Krammer Wahl und Einsetzung des deutschen Königs. Weimar 1906.

S. 377, Z. 12 v. o. ist ausgefallen: Max Weber Der Streit um den Charakter der altgerman. Sozialverfassung (Jahrbücher f. Nationalökonomie 3. Folge. Bd. 28).

S. 378, Z. 12. v. u. einzuschalten: Hans Prutz Die geistlichen Ritterorden. Berlin 1907.

S. 379, Z. 4 v. u. ist ausgefallen: „Über England vgl. auch die treffliche Arbeit von Ed. Fueter Religion u. Kirche in England im 15. Jhdt. Tübingen u. Leipzig 1904.

S. 386, Z. 10 v. u. zu ergänzen: L. Brentano Sitzungsberichte der Münch. Akad. 1904. A. Nuglisch Jahrbücher für Nationalökonomie 3. Folge. Bd. 28. N. Häpke Jahrbuch für Gesetzgebung usw. Bd. 29.

S. 393, Z. 3 lies: „Thomasins" statt „Thomasin".

S. 396, Z. 4 v. o. lies „29 Bde."

S. 397, Z. 17 v. o. nachzutragen: „Faustsage (S. 100): vgl. E. Schmidt Charakteristiken. Berlin 1886, S. 1ff. (Faust und d. 16. Jhdt.)".

S. 399, Z. 19 v. o. der Punkt nach „zu" zu tilgen.

S. 413, Z. 10 v. o. der Punkt nach „Franz" zu beseitigen.

S 425, Z. 4 ist ausgefallen: H. Hermelink Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1906.

S. 427, Z. 18 v. o. nach „Kirchengeschichte" eine Klammer zu setzen.

S. 432, Z. 4 v. u. nachzutragen: Georg Misch Geschichte der Autobiographie. Bd. 1 (Leipzig u. Berlin 1907), S. 402ff.

S. 435, Z. 2 v. o. ist zu-ergänzen: „Vgl. auch H. Zimmers Artikel über die keltische Kirche in der Realenzyklopädie für protest. Theologie 3. Aufl. Bd. 10, S. 207ff."

S. 437, am Schluß von Z. 18 v. o. eine Klammer einzufügen.

S. 444, Z. 4 v. o. lies „Phil.-hist."

S. 450, Z. 5 v. o. einzuschalten: „Über die erstaunliche Unbefangenheit, mit der z. B. das Straßburger Münster zu den mannigfaltigsten Zwecken profaniert wurde, belehrt vortrefflich O. Winckelmann Zschr. f. d. Gesch. des Oberrheins. N. F. Bd. 22."

S. 455, Z. 10 v. o. der Punkt nach „Weltgeistlichkeit" zu tilgen.

S. 455, Z. 14 v. o. nachzutragen: J. Wieschoff Die Stellung der Bettelorden in d. deutschen freien Reichsstädten im M.-A. Diss. Münster i. W. 1905.

S. 456, Z. 1 v. u. ergänze: G. Juritsch Handel und Handelsrecht in Böhmen bis zur husit. Revolution. Wien 1907.

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig-R.

Verlag von Ernſt Hofmann & Co. in Berlin W. 35, Derfflingerſtr. 16

Vor kurzem erſchien:

Quid est veritas?

Ein Buch über die Probleme des Daſeins

von

Rob. Saitſchick
Profeſſor am Eidgenöſſiſchen Polytechnikum Zürich

Inhalt:

Perſönlichkeit. — Natur und Menſch. — Utopien des Denkens. — Selbſterkenntnis. — Moderne Idole und höhere Lebensanſicht. — Consensus sapientium. — Der Verſucher. Ein Intermezzo. — Über den ewigen Gehalt der Religion.

320 Seiten Oktav

Geheftet M. 4.50; in Halbpergamentband M. 6.—

„Die alte Pilatus-Frage. Und eine neue Antwort? — Nein, die alte, längſt gefundene, die immer wieder neu zu ergreifende. Die alte Wahrheit von den Kindern der Welt und den Kindern des Lichtes. Oder alſo die Lehre von der zweifachen Wahrheit in modernem Gewande: von der Wahrheit des Seins, die der Kopf findet, und der Wahrheit der Werte, die das Herz erſehnt. Ein Buch über die „höchſten Gegenſtände": über den Sinn des Lebens und die Beſtimmung des Menſchen — zeitlos, weil jeder Zeit gemäß, ſtets aktuell, weil unveraltend."

Eleutheropulos, A., Privatdozent an der Univerſität Zürich,
Gott, Religion. 158 Seiten. Lex.-8°. M. 5.50

Ewald, Oskar, Dr.,
Nietzſches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenſchen. 141 Seiten. Lex.-8°. M. 5.25

Ewald, Oskar, Dr.,
Kants kritiſcher Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik. ca. 336 Seiten. Lex.-8°. M. 10.—

Hoffmann, A.,
Th. M. Doſtojewsky. Eine biographiſche Studie. VIII und 451 Seiten. gr. 8°. Geheftet M. 4.50, gebunden M. 6.—

Saitſchick, Rob., Profeſſor am Eidgenöſſiſchen Polytechnikum Zürich,
Menſchen und Kunſt der italien. Renaiſſance. 2 Bände. 577 und 307 Seiten. Geheftet M. 16.—; Halbfranzbände M. 20.—

Steiner, Max, Dr.,
Die Rückſtändigkeit des modernen Freidenkertums. 125 Seiten. gr. 8°. M. 2.50

Steiner, Max, Dr.,
Darwins Lehre in ihren letzten Folgen. Etwa 300 Seiten. ca. M. 4.—. (Erſcheint Januar 1908.)

Biographiſche Blätter

Jahrbuch für lebensgeſchichtliche Kunſt und Forſchung

Unter Mitwirkung von

PProf. DDr. M. Bernays, F. v. Bezold, A. Brandl, A. Fournier, L. Geiger, K. Gloſſy, E. Guglia, S. Günther, O. Lorenz, K. v. Lützow, J. Minor, F. Ratzel, Erich Schmidt, A. E. Schönbach u. a.

herausgegeben von

Dr. Ant. Bettelheim

Band I und II. — Jeder Band (500 Seiten Lexikon-Format) iſt ſelbſtändig und einzeln käuflich: Geheftet M. 5.50; fein gebunden M. 5.—

„Die ‚B. Bl.' zeigen die Lebensgeſchichte von allen Seiten und in allen Stadien, im Werden und Sein, in der Theorie wie der Praxis. Abhandlungen und Eſſays, Quellen und Darſtellungen, Kritiken und Überſichten treten in einen Kreis zuſammen, in deſſen Mittelpunkt der einheitliche Gedanke herrſcht, daß Perſönlichkeit, Individualität, Menſchendaſein und -Wirken in einigem Maße erforſchens-, wiſſens- und genießenswert iſt und bleiben wird, ſolange Gelehrte, Schriftſteller und Publikum aus lebendigen Menſchen beſtehen."

Verlag von Ernſt Hofmann & Co. in Berlin W. 35, Derfflingerſtr. 16

Die Wirtſchaftspolitik des Vaterunſer

Von **Prof. Dr. G. Ruhland**

2. Tauſend. 104 Seiten. M. 2.—

Eine Verſchmelzung echt chriſtlichen Geiſtes mit dem national-ökonomiſchen Denken, alſo die Grundzüge eines neuen chriſtlichen Sozialprogramms.
„Deutſcher Reichsanzeiger."

Durch die Eleganz der Sprache, durch die Klarheit und Schlüſſigkeit ſeiner Gedankenfolge erſcheint das Werk geeignet, dem kommuniſtiſchen Manifeſte von Marx und Engels gegenübergeſtellt zu werden.
„Vaterland" (Wien).

Was Jeſus in Öſterſund erlebte

Roman

von **V. H. Wickſtröm**

Aus dem Schwediſchen. 141 Seiten. gr. 8°
Geheftet M. 1.20; elegant gebunden M. 1.80

Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürſten

Auf Grund archivaliſcher Forſchung
von **Dr. Hugo Landwehr**

400 Seiten. Geheftet M. 8.—

Matthias Claudius

Von **Max Schneiderreit**

128 Seiten Groß-Oktav. — Geheftet M. 1.20; fein gebunden M. 1.80

Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's

Aus dem Altindiſchen zum erſtenmal überſetzt
von **Dr. Karl Eugen Neumann**

400 Seiten Lex.-Oktav. — Geheftet M. 10.—, in Halbfranzband M. 12.—

„. . . . Die Macht und Kraft, mit der der Menſch in den Zeiten ſolch religiöſer Bewegungen plötzlich auf das Weſen der Dinge ſich wirft, wie er alles Fragen und Zweifeln, alle bloße Spekulation von ſich abſchüttelt, wie er ſich aus allen Umſtrickungen der Sinne befreit, um ganz Intuition, Sein, Leben, Tun zu werden: dieſes eigentlich Magiſche laſſen uns dieſe Hymnen auch heute noch mitempfinden. Sie reden zu tieferen Geiſtern in all ihrer Einfachheit und ſtarren Einförmigkeit eine mächtig ergreifende Sprache.
Julius Hart im „Literar. Echo".

„Geiſteshelden"

Gegenüber dem Streben, den Einfluß und die Bedeutung **überragender Perſönlichkeiten** zu leugnen, in dem Volke **allein** den Träger des politiſchen und geiſtigen Fortſchrittes zu erblicken, iſt man heute zu einer gerechteren Würdigung beider Faktoren gelangt. Die Teilnahme an der „Perſönlichkeit" iſt wieder erwacht, Nachrichten über ihr Schickſal, ihren Werdegang, ihr Wirken erwecken unſer lebhaftes Intereſſe. Die Sammlung von Biographien „Geiſteshelden" ſtellt ſich die Aufgabe, dieſem literariſchen Bedürfnis entgegenzukommen, und der ſtets wachſende Erfolg — ſind doch **über hundertfünfzigtauſend** Bände verbreitet — iſt die Rechtfertigung ihres Strebens.

Die Biographien-Sammlung „Geiſteshelden" iſt für weitere Kreiſe beſtimmt. Klar und anſchaulich ſchildert jeder Band ſeinen Helden, friſch und lebendig fließt die Erzählung dahin. Der Text iſt nicht mit Anmerkungen beſchwert; im Anhange erhält der Leſer die nötigen Literatur-Nachweiſe. Wird ſich ſo der Laie der Lektüre der einzelnen Bände mit Vergnügen hingeben, ſo nimmt ſie auch der Gelehrte, der Lehrer und der Student mit Vorteil zur Hand. Die neueſten Forſchungen bilden überall die Grundlage der Darſtellung. Ein Blick in das Autoren-Verzeichnis tut dar, daß die **beſten Namen** in dem Unternehmen vereinigt ſind. Von einzelnen Bänden wird ſich ſagen laſſen, daß ſie bahnbrechend gewirkt haben; von **anerkanntem wiſſenſchaftlichen Wert** ſind alle.

Sorgfältig hält ſich das Unternehmen von Einſeitigkeit fern. Die führenden Geiſter aller Nationen werden in den Rahmen der Betrachtung gezogen, die Dichter, die Künſtler, die Muſiker, die Philoſophen, die großen Entdecker, bedeutenden Fürſten, Staatsmänner uſw. werden in buntem Wechſel vorgeführt. In ihrer Geſamtheit bieten ſomit die Bände ein **wahrhaft erhebendes Bild von der Vielſeitigkeit und Größe des menſchlichen Geiſtes**, eine Fülle edlen Genuſſes und reicher Anregung, an denen ſich noch die kommenden Geſchlechter erbauen werden.

Sollten ſie nicht auch geeignet ſein, endlich jene Klagen der Eltern und Erzieher zu erſticken, daß es der reiferen Jugend an guter Lektüre gebräche? Hier, deutſches Volk, hier, ihr Väter und Mütter, hier, ihr Lehrer, wird ſie euch geboten. Zeiget der Jugend große Vorbilder, und ihr werdet ſie feſſeln, begeiſtern, erbauen und belehren!

Alt und jung, Gelehrte und Laien mögen ſich alſo **bilden, anregen und erheben** an den **„Geiſteshelden"**. Namentlich aber ſollten ſie in keiner Lehrer- und Schülerbibliothek, in keiner Leſehalle und Volksbücherei fehlen. Jedem ſollte Gelegenheit geboten ſein, einige Stunden in der Geſellſchaft vorbildlicher Geiſter zu verweilen, und dieſen Verkehr will die Sammlung **„Geiſteshelden"** vermitteln.

Preis eines jeden Bandes:

Geheftet M. 2.40, in feinem Leinenband (rotbraun oder blau) M. 3.20

Die mit * bezeichneten umfangreicheren Bände koſten die Hälfte mehr.

Jede Biographie iſt ſelbſtändig und einzeln käuflich.
Die Sammlung kann auch allmählich in beliebigen Zwiſchenräumen von Wochen oder Monaten bezogen werden.

Um den Bezug ſämtlicher Bände zu erleichtern, geſtattet die Verlagsbuchhandlung ſoliden Käufern bei ſofortiger Geſamtlieferung des umfangreichen Sammelwerks Raten-Zahlungen.

„Geisteshelden"

Bisher erschienen folgende — einzeln käufliche — Biographien:

Anzengruber. 2. Auflage. Von Dr. Anton Bettelheim . . . 4
Böcklin. Von Henri Mendelsohn 40
Byron. Von Prof. Dr. Emil Koeppel *44
Carlyle. 2. Auflage. Von Prof. Dr. G. v. Schulze-Gaevernitz 6
Columbus. 2. Auflage. Von Prof. Dr. Sophus Ruge 5
Cotta. Von Minister Dr. Albert Schäffle 18
Cromwell. Von Prof. Dr. W. Michael *50/51
Dante. Von Pfarrer Dr. Joh. Andr. Scartazzini 21
Darwin. Von Prof. Dr. Wilhelm Preyer 19
Friedrich der Große. Von Archivdirektor Dr. G. Winter . *52/54
Görres. Von Prof. Dr. J. A. Sepp 23
Goethe. 3. Auflage. Von Prof. R. M. Meyer. Preisgekrönt *13/14/15
Grillparzer. Von Dr. H. Sittenberger 46
Hebbel. Von Prof. Dr. Rich. M. Werner 47/48
Herder. Von Superintendent Rich. Bürkner *45
Hölderlin. Reuter. 2. Auflage. Von Dr. Ad. Wilbrandt . . 2/3
A. v. Humboldt. L. v. Buch. Von Prof. Dr. S. Günther . . 39
Jahn. Von Dr. F. G. Schultheiß. Preisgekrönt 7
Kepler. Galilei. Von Prof. Dr. S. Günther 22
Leonardo da Vinci. Von Prof. Ed. Solmi *57
Lessing. Von Prof. Dr. K. Borinski 34/35
List, Friedrich. Von Karl Jentsch *41
Luther. I. II., 1. Von Prof. Dr. Arn. E. Berger . . . 16/17. 27
Molière. Von Prof. Dr. H. Schneegans 42
Moltke. 2. Auflage. Von Oberstleutnant Dr. Max Jähns . *10. *37
Montesquieu. Von Prof. Dr. Alb. Sorel 20
Mozart. Von Prof. Dr. O. Fleischer 33
Peter der Große. 2 Bände. Von Dr. K. Waliszewski . *50/51
Schiller. 2. Auflage. 2 Bände. Von Prof. Dr. O. Harnack 28/29
Schopenhauer. Von Konsul Dr. Eduard Grisebach *25
Shakspere. Von Prof. Dr. Alois Brandl. (2. Aufl. in Vorbereitung.) *8
Smith, Adam. Von Karl Jentsch *49
Spinoza. Von Prof. Dr. Wilhelm Bolin 9
Stanley. Von Paul Reichard 24
Stein. Von Dr. Fr. Neubauer. Preisgekrönt 12
Tennyson. Von Prof. Dr. E. Koeppel 32
Tizian. Von Dr. Georg Gronau *36
Turgenjew. Von Dr. Ernst Borkowsky *43
Wagner, Richard. I. Von Prof. Dr. Max Koch 55/56
Walter von der Vogelweide. 2. Aufl. Von Prof. A. E. Schönbach 1

Ausgabe der „Geisteshelden"
in Gruppen

Da die umfangreiche, gegenwärtig 57 Bände umfassende Sammlung bei dem Preise von nahezu 200 Mark in ihrer Gesamtheit manchen zu kostspielig wird, hat die Verlagsbuchhandlung eine Ausgabe **einheitlicher Gruppen** veranstaltet. Diese Gruppen werden zu einem gegen den Einzelpreis der Bände **ermäßigten Gruppenpreis** abgegeben. Die Gruppen-Ausgabe der „Geisteshelden" dient vornehmlich Geschenkzwecken. Der Käufer, welcher zu **Geburtstagen, Konfirmationen, zu Weihnachten, zur Prämienverteilung oder zu sonstigen festlichen Gelegenheiten** Bücher schenken will, greift zum Schluß widerstrebend meist zu den Klassikern, wobei er Gefahr läuft, daß der gewählte Autor bereits vorhanden ist oder von einem andern Geber dargereicht wird. — Hier soll die Gruppenausgabe der „Geisteshelden" Ersatz bieten, indem sie die Auswahl an geeigneter Geschenkliteratur vermehrt. Die stattlichen Gruppen „Dichter-Biographien", „Naturforscher und Reisende", „Fürsten und Kriegshelden" usw. sind deshalb — als anerkannt vorzügliche Bücher — beifälliger Aufnahme stets sicher.

Vaterländische Kultur. 6 Bände

Luther. Von Prof. Dr. Arn. E. Berger. 2 Bände.
Stein. Von Dr. Fr. Neubauer Preisgekrönt.
Jahn. Von Dr. F. G. Schultheiß. Preisgekrönt.
List, Friedrich. Von Carl Jentsch.
Cotta. Von Staatsminister Dr. Albert Schäffle.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 21.— (statt M. 24.—)

Meister der Töne und Farben. 5 Bände

Mozart. Von Prof. Dr. O. Fleischer.
Richard Wagner. I. (Doppelband.) Von Prof. Dr. M. Koch.
Leonardo da Vinci. Von Prof. Dr. E. Solmi.
Tizian. Von Dr. Georg Gronau.
Böcklin. Von Henri Mendelsohn.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 19.60 (statt M. 22.40)

Fürſten und Kriegshelden

A. Deutſche. 5 Bände

Friedrich der Große. Von Archivdirektor Dr. Winter. 3 Bände.
Moltke. 2. Auflage. Von Oberſtlt. Dr. Max Jähns. 2 Bände.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 19.60 (ſtatt M. 22.40)

B. Ausländiſche. 4 Bände

Cromwell. Von Prof. Dr. Wolfg. Michael. 2 Bände.
Peter der Große. Von Dr. K. Waliszewski. 2 Bände.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 14.— (ſtatt M. 16.—)

Dichter-Biographien

Gruppe I. — 7 Bände

Goethe. 3. Auflage. Von Prof. Richard M. Meyer. Preisgekrönt. 3 Bände.
Schiller. 2. Auflage. Von Prof. Dr. Otto Harnack. 2 Bände.
Leſſing. Von Prof. Dr. Karl Borinski. 2 Bände.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 21.— (ſtatt M. 24.—)

Gruppe II. — 6 Bände

Walther von der Vogelweide. 2. Auflage.
Von Prof. A. E. Schönbach.
Molière.
Von Prof. Dr. H. Schneegans.
Grillparzer.
Von Dr. Hans Sittenberger.
Hölderlin. Reuter. 2. Auflage.
Von Dr. Adolf Wilbrandt.
Hebbel. (Doppelband.) Von Prof. Dr. Rich. M. Werner.
Anzengruber. 2. Auflage. Von Dr. Anton Bettelheim.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 19.60 (ſtatt M. 22.40)

Gruppe III. — 5 Bände

Dante. Von Pfarrer Dr. Joh. Andr. Scartazzini.
(Shakſpere. Von Prof. Dr. Alois Brandl.) Zur Zeit vergriffen.
Herder. Von Superintendent Richard Bürkner.
Byron. Von Prof. Dr. E. Koeppel.
Turgenjew.
Von Dr. Ernſt Borkowsky.
Tennyſon.
Von Prof. Dr. E. Koeppel.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 18.20 (ſtatt M. 20.80)

Naturforſcher und Reiſende. 5 Bände

Columbus. 2. Auflage. Von Prof. Dr. Sophus Ruge.
Kepler. Galilei. Von Prof. Dr. Günther.
A. v. Humboldt. L. v. Buch. Von Prof. Dr. Günther.
Darwin. Von Prof. Dr. Wilhelm Preyer.
Stanley. Von Paul Reichard.

Gruppenpreis:
Fein geb. M. 14.— (ſtatt M. 16.—)

Philoſophen. 6 Bände

Spinoza. Von Prof. Dr. Wilhelm Bolin.
Montesquieu. Von Prof. Dr. Albert Sorel.
Görres. Von Prof. Dr. J. N. Sepp.
Schopenhauer. Von Konſul Dr. Eduard Griſebach.
Carlyle. 2. Auflage. Von Prof. Dr. G. v. Schulze-Gaevernitz.
Adam Smith. Von Carl Jentſch.

Gruppenpreis: Fein geb. M. 19.60 (ſtatt M. 22.40)

Wünſchen hinſichtlich einer veränderten Zuſammenſtellung kommt der Verlag bereitwillig entgegen. Wünſcht der Beſteller geheftete Exemplare, ſo ermäßigt ſich der Gruppenpreis um den Betrag für die Einbände.

Die Einbände ſind in rotbrauner und blauer Farbe vorrätig.

Martin Luther

in kulturgeſchichtlicher Darſtellung

Von **Dr. Arnold E. Berger**

Profeſſor a. d. Techniſchen Hochſchule Darmſtadt

Bd. I. 538 Seiten. Geheftet M. 4.80; Leinenband M. 6.40; Halbfranzband M. 7.60
Bd. II. 1. 311 Seiten. Geheftet M. 2.40; Leinenband M. 3.20; Halbfranzband M. 3.80

Eine der anerkannt bedeutendſten Lutherbiographien. So urteilte man:

Hingeriſſen von dieſer Schöpfung, eile ich noch mitten im Leſen Bericht zu geben . . .: was er, der Literaturhiſtoriker uns ſchenkt, iſt etwas ſo Vollendetes, eindringende Forſchung, weiteſter Blick, lebendige Darſtellung und ſchöne Sprache geben einen ſo herrlichen Zuſammenklang, daß ich nicht anſtehe, dies Werk die vollkommenſte Frucht zu nennen, die unſere Lutherwiſſenſchaft bisher gebracht hat.

Martin Rade in der „Chriſtlichen Welt".

„Im vorigen Jahre erhielt ich einen Fragebogen, welches Werk vom Jahre 1898 auf mich den größten Eindruck gemacht hätte. Da habe ich die Luther-Biographie des Herrn Dr. Berger genannt, die ich ſehr hochſchätze . . . ."

Profeſſor R. Sohm-Leipzig.

Dieſe neue Darſtellung des Reformators hat bei ihrem Erſcheinen in der literariſchen Welt verdiente Aufmerkſamkeit gefunden.

Adolf Stöcker in der Deutſchen Evangeliſchen Kirchenzeitung.

Der Fachmann würdigt hier die Arbeit eines mächtig eindringenden, geſchichtforſchenden Geiſtes: der Laie genießt die Früchte davon in einer wahrhaft epiſchen Darſtellung, ohne Unterbrechung, ohne ermüdende Stellen, ſcharf im Ausdruck, tief in der Auffaſſung.

Rud. Kleinpeter in der „Kirchl. Korreſpondenz des Evangel. Bundes".